Pr. conf. dr. Daniel Benga este conferenţiar în cadrul *Departamentului de Teologie Istorică, Biblică şi Filologie* al Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul", Universitatea din Bucureşti. A publicat până în prezent următoarele lucrări: *Marii reformatori şi Biserica Ortodoxă. Contribuţii la tipologia relaţiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Editura Sophia, Bucureşti, 2003; *Metodologia cercetării ştiinţifice în teologia istorică*, Editura Sophia, Bucureşti, 2005; *David Chytraeus (1530-1600) als Erforscher und Wiederentdecker der Ostkirchen. Seine Beziehungenzu orthodoxen Theologen, seine Erforschungen der Ostkirchen und seine ostkirchlichen Kenntnisse*, (Édition historique), VVB Laufersweiler Verlag, Wettenberg, 2006; *Identităţi creştine europene în dialog. De la mişcarea husită la ecumenismul contemporan*, (Studia Oecumenica 3), Editura Universităţii Lucian Blaga, Sibiu, 2010; *Biserica Sfântul Ştefan – „Cuibul cu Barză" – 250 de ani de istorie*, Editura *Cuvântul Vieţii* a Mitropoliei Munteniei şi Dobrogei, Bucureşti, 2012. Autorul a publicat, de asemenea, nenumărate studii, articole, ediţii, recenzii şi reportaje, atât în ţară, cât şi în străinătate. A fost profesor invitat la Universitatea din Viena, Universitatea din Kiel şi Universitatea din Belgrad. Este membru al *Asociaţiei Internaţionale de Studii Patristice* (IAPS) şi al altor comisii naţionale şi internaţionale. A participat la peste 50 de simpozioane, conferinţe şi congrese internaţionale în Germania, Franţa, Spania, Olanda, Elveţia, Bulgaria, Grecia, Rusia şi Insulele Fiji.

Monografia de faţă descrie într-o nouă viziune teologică creatoare istoria *Crezului Niceo-Constantinopolitan* plecând de la sumarele de credinţă ale Bisericii primare. Dezvoltarea formulelor de credinţă iniţiale în simboluri baptismale, interogative şi declarative, s-a definitivat o dată cu standardizarea acestora în cele două mari simboluri ale Bisericii vechi, Simbolul Niceo-Constantinopolitan (sec. IV) şi Simbolul Apostolic (*Textus receptus*, sec. VII). Simbolul Niceo-Constantinopolitan a parcurs două trasee fundamentale: primul constă în istoria formulării lui pe baza revelaţiei nou-testamentare, a practicii, teologiei, vieţii şi experienţei martirice şi liturgice a primelor comunităţi creştine, de către Sfinţii Părinţi de la Niceea (325) şi Constantinopol (381); al doilea itinerar se referă la receptarea Crezului în viaţa Bisericii, care a început imediat după formularea şi aprobarea definitivă din 381 şi s-a concretizat de-a lungul mai multor secole în asumarea doctrinară, baptismală, liturgică şi în artă a acestuia.

Această dublă privire asupra istoriei Crezului Ortodox constituie o perspectivă teologică completă asupra unui text ce conţine în mod succint credinţa Bisericii şi din care trăieşte întregul corp eclezial.

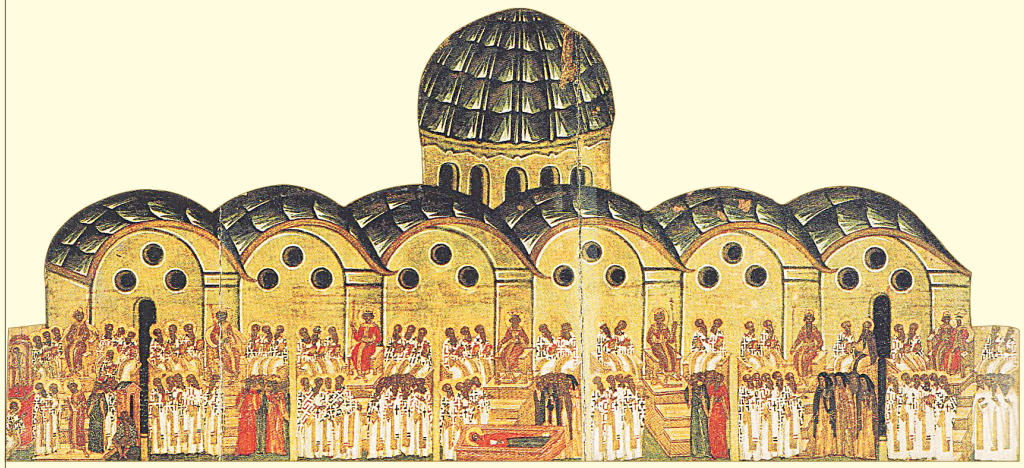
6 422839 003337

O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan

Preot Conf. Dr. Daniel Benga

Preot Conf. Dr. Daniel Benga

CRED, MĂRTURISESC ŞI AŞTEPT VIAŢA VEŞNICĂ



O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan

BASILICA

Preot Conf. Dr. Daniel Benga

CRED, MĂRTURISESC ȘI AȘTEPT VIAȚA VEȘNICĂ

O istorie teologică
a Simbolului Niceo-Constantinopolitan

Preot Conf. Dr. Daniel Benga

CRED, MĂRTURISESC ȘI AȘTEPT VIAȚA VEȘNICĂ

O istorie teologică
a Simbolului Niceo-Constantinopolitan

Carte publicată cu binecuvântarea
Preafericitului Părinte
DANIEL
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

BASILICA
2013

Redactor: Aurelian Marinescu, Damian Alexandru Anfile
Tehnoredactor: Florin Leonte, Laura Raluca Cristea
Coperta: Florin Leonte

CIP

© Editura *BASILICA* a Patriarhiei Române, 2013
ISBN 978-606-8495-09-5
www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro

Cuprins

Argumen 11
1. Crezul între cercetările Occidentului și doxologia Orientului 19
2. „Biblioteci" confesionale ale vechilor Simboluri de credință 24
3. Crezul Apostolic, Crezul Niceo-Constantinopolitan și Crezul Atanasian – cele trei *Simboluri de credință* ale Ortodoxiei? 32
3.1 Crezul Apostolic din perspectivatradiției răsăritene 34
3.2 „Simbolul Atanasian" – o formulă de credință problematică 40
4. *Kerygma*, *homologhia*, *regula fidei*, *credo* și *simbol* – diversitatea formulării și mărturisirii credinței 48
4.1 Kerygma și homologhia 49
4.2 Canonul adevărului și regula credinței 53
4.3 Crezul și simbolul 62
5. De la originile Crezului până la Simbolul de la Niceea (325) 64
5.1 Homologhiile Noului Testament 69
5.2 Simbolul credinței și botezul. Alte contexte vitale ale formării crezului 75
5.3 *Interrogationes de fide* – crezurile interogative
5.4 Vechiul Crez Roman 79
5.5 Crezuri preniceene răsăritene – *Epistula Apostolorum*, *Papirusul Dêr-Balizeh*, Simbolul de credință baptismal al lui Eusebiu al Cezareei Palestinei 81

6. Crezul de la Niceea (325) – primul crez sinodal ecumenic al Bisericii 88
6.1 Contextul istoric și teologic al Sinodului de la Niceea (325) 92
6.2 Dezbaterile Sinodului I Ecumenic (325) și redactarea Crezului Niceean 100
6.2.1 Problema izvoarelor 100
6.2.2 Autorii Crezului Niceean 102
6.2.3 Un crez scris cu sângele martirilor 105
6.2.4 Dezbaterile sinodale cu privire la Simbolul credinței 108
6.2.5 Problema arhetipului 113
6.3 Simbolul Niceean și anatematismele sale 119
6.4 Fides nicaena – de la elenizarea limbajului la dezelenizarea credinței 123
6.5 Crezul Niceean între receptare și contestare – noile formule de credință dintre anii 325 și 381 130
6.5.1 Simbolurile de credință ale Sinodului Antiohian din 341 133
6.5.2 Sinodul de la Sardica (343) – victoria Crezului Niceean 135
6.5.3 De la ἀνόμοιος la ὅμοιος – formulele de credință de la Sirmium 138
6.5.4 Versiunea latină și receptarea Simbolului de la Niceea în Apus 143
6.5.5 Credința Niceii de la Sinodul din Alexandria (362) până la Sinodul de la Constantinopol (381) 146
6.6 Crezul Niceean augmentat de Sfântul Epifanie al Salaminei (374) 149
6.7 Mic epilog 155

7. Simbolul Niceo-Constantinopolitan (381) – Crezul Ortodox al creștinătății 158
7.1 Contextul istoric și teologic al Sinodului de la Constantinopol (381) 161
7.1.1 Contextul politico-religios 162
7.1.2 Motivele convocării Sinodului 165
7.1.3 Părinții participanți și lucrările sinodale 166
7.2 Stadiul actual al cercetărilor și ipotezelor cu privire la originea Simbolului Niceo-Constantinopolitan 169
7.2.1 Când cercetarea critică desființează așa-zise analize critice – cazul Ancoratus 171
7.2.2 Poziționări actuale ale cercetătorilor cu privire la Crezul Niceo-Constantinopolitan 173
7.3 O nouă prezentare și analiză a izvoarelor Simbolului Niceo-Constantinopolitan în lumina noilor cercetări 177
7.3.1 Logos prosfonetikos (381) 177
7.3.2 Epistola sinodală din 382 179
7.3.3 Mărturiile fundamentale ale Sfântului Grigorie Teologul – al doilea președinte al Sinodului 185
7.3.4 Simbolul Constantinopolitan în actele Sinodului IV Ecumenic (451) 190
7.3.5 Interpretarea mărturiilor 195
7.4 Simbolul Niceo-Constantinopolitan – ediția critică în limba greacă și traducerea românească 196
7.5 Crezul Constantinopolitan – o augmentare cu 5 articole a celui Niceean? 201
7.5.1 Comparație între Simbolul Niceean (325) și cel Constantinopolitan (381) 202
7.5.1.1 Omisiuni din primele 7 articole 204

7.5.1.2 Adăugiri la primele 7 articole..... 206
7.6 Mărturisirea dumnezeirii Duhului Sfânt – de la omoousia hristologică la omotimia pnevmatologică 210
7.7 Celelalte *credenda* – Biserica, botezul, iertarea păcatelor, învierea morților, viața veșnică 217
7.8 Misterul arhetipului – posibili predecesori literari ai Crezului Constantinopolitan 220
7.9 Versiunea latină a Crezului Niceo-Constantinopolitan și apariția adaosului Filioque 230
7.10 Fundamentarea biblică și comentariile patristice ale Crezului Niceo-Constantinopolitan 237
8. Receptarea *Simbolului Niceo-Constantinopolitan* în cultul și viața bisericii – paliere și semnificații teologice 243
8.1 „Crezul în care am fost botezați“ – receptarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan în ritualul baptismal 247
8.1.1 De la cristelnița botezului la Crezul Bisericii și viceversa 247
8.1.2 „Crezul în care am fost botezați“. Simbolul Niceo-Constantinopolitan în ritualul baptismal 250
8.1.3 „Traditio” și „redditio symboli” – două rituri despre uzul Crezului în pregătirea prebaptismală 255
8.2 Receptarea Crezului Niceo-Constantinopolitan în Sfânta Liturghie bizantină – dublarea mărturisirii credinței 260
8.2.1 Crez și Liturghie – o relație încă de cercetat 260
8.2.2 Theodor Lectorul – martorul prim al tradiției Crezului în Liturghie 261
8.2.3 Abatele spaniol Ioan de Biclaro – impreciziile unui cronicar și urmările acestora 268

8.2.4 De la sărutul păcii la mărturisirea credinței – locul Crezului în cadrul riturilor preanaforale bizantine 272
8.2.5 Comentariile liturgice bizantine ale Crezului în cadrul Sfintei Liturghii 276
8.2.6 Crezul în Sfânta Liturghie – dublarea mărturisirii credinței 278
8.3 Prăznuirile Sfinților Părinți de la Sinoadele I și II Ecumenice – sărbători ale Crezului 280
8.3.1 „Convoacă mâine sinaxa Părinților" – nașterea sărbătorii Sinoadelor Ecumenice..... 280
8.3.2 „Pe preasfântul Sobor al Sfinților Părinți lăudându-l" – teologia Crezului ca doxologie 291
8.4 Simbolul credinței în grafia culorilor 295
8.4.1 „Pe tronul imperial aurit Sfânta Evanghelie, iar Părinții scriu Crezul" – reprezentările iconografice ale Sinoadelor Ecumenice..... 296
8.4.2 Icoanele Crezului – mărturisiri de credință în scene și culori 309
9. Crezul Niceo-Constantinopolitan la teologii strămâni și în primele tipărituri românești 316
9.1 Simbolul Niceo-Constantinopolitan la teologii strămâni 316
9.2 Crezul în primele tipărituri românești 325
10. Concluzii: *Cred, mărturisesc și aștept Viața veșnică* 337
Anexă – Simboluri de credință (sec. II-VII) 347
Bibliografie 376
Indice onomastic 409
Indice tematic 424

Argument

O istorie teologică a Crezului Niceo-Constantinopolitan constituie un demers fascinant și un itinerar ce pornește de la mărturisirile de credință ale Noului Testament, ca aceea a lui Petru, făcută la Cezareea lui Filip, când a răspuns la interogația Mântuitorului prin cuvintele: *„Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu"* (*Matei* 16, 16). Prin astfel de formule de credință sau *homologhii*, creștinii începuturilor au creat primele sumare ale credinței în Sfânta Treime și în Fiul lui Dumnezeu întrupat. Istoria Simbolului credinței este descrierea amplificării și augmentării scurtelor *homologhii* și sumare de credință ale Bisericii primare datorită noilor contexte în care Biserica a trebuit să propovăduiască și să apere credința. Dezvoltarea formulelor de credință inițiale a constat într-un proces de prelucrare succesivă a micilor „crezuri" ale începutului, în special simboluri baptismale, până la standardizarea lor în cele două mari simboluri ale Bisericii primelor veacuri, Simbolul Niceo-Constantinopolitan[1] (sec. IV) și Simbolul Apostolic (*Textus receptus*, sec. VII).

[1] În cele ce urmează vom folosi această expresie pentru Crezul formulat la cel de-al doilea Sinod Ecumenic de la Constantinopol (381). Vom scrie numele Crezului cu majuscule, deoarece acesta constituie o instituție teologică sau o mărime în sine tot la fel de importantă pentru teologie așa cum sunt Munții Himalaia pentru geografie. Atunci când vorbim despre crez sau simbol în general nu vom folosi majuscule.

De ce se intitulează lucrarea de față *O istorie teologică a Simbolului Niceo-Constantinopolitan*? Viziunea teologică pe care se fundamentează este una holistică: istorică, teologică, simbolică, interdisciplinară și liturgică, încercând să descrie istoria Crezului Niceo-Constantinopolitan în toată complexitatea acesteia. Considerăm că Simbolul credinței ortodoxe a parcurs două trasee fundamentale: 1. cel al formulării acestuia, pe baza revelației nou-testamentare, a practicii, teologiei, vieții și experienței martirice și liturgice a primelor comunități creștine, de către Sfinții Părinți de la Niceea (325) și Constantinopol (381); 2. cel al receptării sale în viața Bisericii, care a început imediat după formularea și aprobarea definitivă din 381 și s-a concretizat în asumarea doctrinară, baptismală, liturgică și în artă a acestuia. Această privire asupra istoriei Crezului Ortodox este ceea ce considerăm a fi o perspectivă teologică completă asupra unui text ce conține în mod succint întreaga credință a Bisericii și din care își hrănește credința, zi și noapte, întregul corp eclezial.

De ce este necesară cunoașterea istoriei și teologiei Crezului Niceo-Constantinopolitan? Fericitul Augustin consideră foarte importantă cunoașterea Crezului, pentru ca toți

---

Numele de Niceo-Constantinopolitan se datorează faptului că Părinții de la Constantinopol (381) au preluat vechiul Simbol Niceean, pe care l-au modificat în partea hristologică, iar apoi i-au adăugat ultimele cinci articole, folosind ca modele și alte crezuri baptismale locale. De-a lungul lucrării vom folosi și numele de Simbolul sau Crezul Constantinopolitan, pentru a evita repetiția expresiei „Crezul Niceo-Constantinopolitan". Expresia „Crezul Constantinopolitan" este corectă atât din punct de vedere istoric, cât și teologic, deoarece Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381) a constituit cadrul de elaborare al acestuia.

cei credincioși *„având credință, să se supună lui Dumnezeu; supunându-se Lui, să ducă o viață fericită; ducând o viață fericită, să-și curețe inima, și cu inima curată să înțeleagă ceea ce cred"*[2].

Cercetarea simbolică este o știință de sine stătătoare în Apus (*Symbolforschung*), ocupându-se cu evoluția și dezvoltarea crezurilor Bisericii. Din această perspectivă, lucrarea de față este una de cercetare simbolică, deoarece urmărește relații și dependențe între diverse simboluri de credință. Prin analizarea modului în care s-au formulat crezurile Bisericii și s-au influențat reciproc ajungem să înțelegem modul viu în care Părinții s-au raportat la teologie și au pus-o în slujba mântuirii comunităților pe care le-au păstorit și a lumii întregi. Evoluția conceptelor teologice și semnificațiile acestora sunt, de asemenea, în atenția noastră în monografia de față. Nu mai puțin am urmărit marele curaj al Părinților niceeni de a accepta elenizarea limbajului credinței (de ex. *omoousios*), pentru a dezeleniza conținutul acesteia și a salva revelația biblică în fața filozofiilor antice. Creativitatea acestora, precum și cea a celorlalți mari teologi ai primelor veacuri ale Bisericii, trebuie să redevină modele pentru teologia de astăzi.

Această istorie a Crezului se arată a fi un model pentru o teologie contextuală și realistă, ancorată în provocările lumii în care activează și binevestește. Istoria Bisericii își împlinește funcția proprie înlăuntrul teologiei, atunci când reamintește că Simbolul Niceo-Constantinopolitan nu a

[2] Fericitul Augustin, *Despre credință și Crez*, traducere din limba latină de Miruna și Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010, p. 84.

căzut din cer și nici nu exprimă credința într-un limbaj necondiționat de timpul și spațiul în care a fost conceput și redactat. Stilul, conceptele și temele teologice abordate în Crez au fost determinate de timpul, locul, teologia, cultura și filozofia contemporane acestuia. Cu toate acestea, veșnicia adevărurilor sale este de nezdruncinat, dar este imperios necesar să înțelegem conceptele și semnificațiile sale teologice în contextul vital al nașterii și formulării sale. Învățătura de credință cuprinsă în Simbolul Niceo-Constantinopolitan trebuie actualizată în catheză și misiune, în dialogul cu societatea, cu știința și filozofia, pentru a fi actuală și relevantă pentru omul de astăzi. Există pericolul unei clișeizări a hermeneuticii Crezului, care riscă să devină irelevantă pentru omul contemporan. De aceea, este nevoie astăzi de o teologie creatoare, așa cum au practicat-o Părinții care au redactat Simbolul credinței. După ce au mărturisit credința în Sfânta Treime cu prețul vieții lor în persecuțiile abia încheiate, Părinții de la Niceea și Constantinopol au redactat curajos și creator textul Crezului Niceo-Constantinopolitan.

Un alt punct fundamental al metodologiei lucrării de față constă în angajarea unui dialog critic și deschis cu literatura teologică de specialitate, în special cu cercetătorii occidentali. Cercetările privitoare la simbolurile de credință ale primelor patru secole sunt atât de complexe, iar enigmele în unele cazuri atât de mari, încât nu permit soluții sau rezolvări pentru toate dilemele. În multe cazuri ne-am mărginit la expunerea problemei legate de un anume decret sinodal sau crez baptismal, prezentând succint pozițiunările cercetătorilor cu privire la acea problemă, fără însă a putea

găsi rezolvarea definitivă a acesteia. Este însă foarte important să fim onești și să nu afirmăm mai mult decât cunoaștem. Acolo unde cercetările teologilor apuseni operează exclusiv cu metoda istorico-critică, încercând să rezolve o chestiune disputată prin exagerarea unor interpretări filologice adesea nesigure, am dat prioritate tradiției patristice și logicii credinței înaintea demonstrațiilor speculative.

Cercetarea istorico-critică suferă de o boală cronică, anume eliminarea oricărei prezumții de obiectivitate a Părinților din Biserica veche, implicați în dispute teologice, în sensul în care adesea afirmațiile acestora sunt considerate neautentice, deoarece trebuie să fi fost părtinitoare! Am încercat să tratez cu discernământ această metodă a „suspiciunii hermeneutice" și să dau crezare mărturiilor păstrate ale teologilor și ierarhilor prezenți la un sinod sau altul, ca martori oculari. Autoritatea de care se bucura Crezul Constantinopolitan la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451) este o dovadă suficient de credibilă că acesta a fost formulat de cei 150 de Părinți prezenți la Constantinopol, în 381, în comparație cu alte ipoteze speculative referitoare la originea acestuia.

Pentru a fundamenta temeinic datele cercetării am recurs mereu la izvoare de primă mână. Acestea trebuie însă interpretate, iar o hermeneutică adecvată și corectă nu se poate face în afara originalelor. Acolo unde înțelegerea corectă a unui cuvânt sau a unei expresii, din limba greacă sau din limba latină, au fost fundamentale pentru iconomia argumentării, am citat în paralel atât textul original (grec sau latin), precum și traducerea în limba română. Textele a

căror interpretare se poate realiza ușor chiar din traducerea românească și se bucură de consens printre cercetători au fost citate doar în limba română. Dacă originalitatea înseamnă fidelitate față de origini, atunci lucrarea de față și-a dorit să fie una originală.

Istoria de față nu este una exhaustivă, ci semnificativă. Ea încearcă o sinteză a cercetărilor de mai bine de un secol pe marginea celui mai important text al Bisericii după Sfânta Scriptură, Simbolul Niceo-Constantinopolitan. Aproape fiecare subcapitol poate fi dezvoltat într-o nouă monografie. Arătând mai întâi diferențele de mentalitate dintre Răsărit și Apus cu privire la cercetarea Crezului, am purces mai apoi la delimitarea unor noțiuni teologice (*homologhia, regula fidei, crez, simbol*) folosite adesea în mod neadecvat în lucrările teologice. Am străbătut apoi drumul anevoios și plin de lacune al primelor trei veacuri, pornind de la Noul Testament până la Crezul redactat de Sinodul de la Niceea (325). Expunând succint perioada dintre anii 325 și 381, cu nenumăratele încercări de receptare, reafirmare și reformulare a Crezului Niceean, am trecut mai apoi la scrierea istoriei Simbolului Constantinopolitan din 381. Un spațiu semnificativ din lucrare l-am dedicat expunerii bogatei experiențe a receptării Crezului în viața de zi cu zi a Bisericii, în documentele sinodale, în practica baptismală, în Sfânta Liturghie, în calendar, în artă și imnografie. Un ultim capitol înfățișează o istorie la fel de semnificativă a receptării Simbolului Niceo-Constantinopolitan în teologia românească, precum și a tradiției traducerii acestuia în limba română. Lucrarea se încheie cu un capitol născut

din cele trei verbe ale Crezului folosite la persoana I singular (sau plural în varianta originală) – *cred, mărturisesc și aștept* – deschizând o minunată perspectivă eshatologică asupra existenței și a vieții creștine. Acest mic capitol încheie arcul deschis de titlul lucrării, așezând cartea de față sub o boltă mărturisitoare a credinței în perspectiva veșniciei.

Lucrarea de față s-a născut în urma mai multor ani de muncă dedicată lecturii imensei bibliografii pe această temă și analizei pozițiilor din cercerarea internațională. Deși preocupările mele în acest domeniu erau mai vechi, imboldul definitiv l-a dat declararea anului 2010 ca An omagial al Crezului Ortodox de către Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, la inițiativa Preafericitului Părinte Patriarh Daniel. De-a lungul acestui timp am fost însoțit, sfătuit și ajutat de mai mulți profesori, cercetători și colegi, cărora doresc să le aduc aici alese mulțumiri: diac. prof. dr. Ioan I. Ică jr. (Sibiu), prof. dr. Wolfram Kinzig (Bonn), lect. dr. Octavian Gordon, lect. dr. Constantin Georgescu, lect. dr. Ionuț Alexandru Tudorie (București), pr. dr. Ilie Toader, drd. Marius Portaru (Roma), drd. Teodor Tăbuș (Bonn), pr. drd. Ionuț Păun (Erlangen) și pr. drd. Daniil Iacșa. Lui Alexandru Briciu îi sunt recunoscător pentru publicarea unor fragmente din această carte în *Ziarul Lumina*, iar studenților, masteranzilor și doctoranzilor pentru întrebările și dezbaterile din cadrul seminariilor, care au condus la aprofundarea temei.

Între timp, câteva dintre subcapitolele prezentei lucrări (7.4-7.8; 8.2 și 8.3-8.4) au fost deja publicate. Două au fost susținute ca referate la două simpozioane internaționale

dedicate Crezului Niceo-Constantinopolitan, desfășurate la Arad[3] și București[4] în anul 2010, iar unul a fost publicat în revista *Ortodoxia* a Patriarhiei Române[5].

Pr. Conf. Dr. Daniel Benga
București, 25 martie 2013
Bunavestire

[3] „Crezul în care am fost botezați". Receptarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan în calendarul și iconografia ortodoxe, în: *The Niceno-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 40-69.

[4] „Receptarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan în Sfânta Liturghie bizantină – dublarea mărturisirii credinței", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 151-166.

[5] „Crezul Constantinopolitan (381) – o augmentare cu 5 articole a celui Niceean (325)?", în: *Ortodoxia,* Seria a II-a, II (2010), nr. 4, p. 50-80.

1

Crezul între cercetările Occidentului și doxologia Orientului

Este uimitor cât de diferit se situează Orientul și Occidentul în ceea ce privește atitudinea față de Crezul Bisericii! Dacă ne referim la cercetările privitoare la originea și evoluția Crezului atât sub forma sa apostolică, cât și sub cea sinodală niceo-constantinopolitană sau sub diferitele variante întâlnite la Părinții Bisericii, teologii apuseni au realizat mii de lucrări și studii, imposibil de catalogat și inventariat de o singură persoană[6]. Astfel, o prezentare cuprinzătoare a tot ceea ce s-a întâmplat în cercetarea simbolică[7] rămâne un deziderat cu neputință de împlinit. Cu toate acestea, orice teolog avizat și care este la curent cu

[6] O primă bibliografie selectivă cu privire la cercetările ce au în vedere *Crezul Apostolic*, ce cuprinde peste 25 de pagini și se referă la lucrări apărute între 1842 și 1949, a realizat J. de Ghellinck, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, *nouvelle édition revue et considérablement augmentée*, Gembloux, 1949, p. 273-299.

[7] Termenul de teologie simbolică s-a încetățenit în teologia noastră cu privire la cercetarea comparativă a învățăturilor de credință ale celor trei mari confesiuni creștine (ortodoxă, catolică și protestantă). Prin cărți simbolice se înțeleg, de asemenea, acele lucrări considerate normative în explicarea credinței ortodoxe. Accepțiunea pe care o dăm termenului *simbolic* în lucrarea de față pornește de la conceptul german *Symbolforschung*, care definește în mod expres cercetarea cu privire la vechile simboluri ale Bisericii.

tot ceea ce s-a întâmplat și se întâmplă în cercetarea simbolică nu poate să nu remarce multitudinea de ipoteze și teorii formulate de-a lungul ultimului secol și jumătate cu privire la primele crezuri ale Bisericii și la relația dintre ele, care uneori se confirmă, alteori se infirmă, prin noi analize sau descoperiri. Cea mai recentă lucrare fundamentală cu privire la originile Crezului Apostolic îi aparține lui Markus Vinzent, de la Universitatea din Birmingham, iar bibliografia acesteia se întinde peste 50 de pagini[8]. În ciuda cercetărilor asidue ale ultimelor două secole, perioada în care cercetarea simbolică a atins apogeul a fost totuși secolul al XVIII-lea[9].

Ipoteze cu privire la un presupus prim crez al Bisericii primare, din care au derivat mai apoi toate celelalte crezuri[10], distincții între crez, simbol, mărturisire de credință, *regula fidei*, canonul adevărului și Sfânta Scriptură, trepte ale genezei crezurilor, sumare hristologice și trinitare, crezuri interogative și declarative, *Sitz im Leben*, interferențe și influențe între crezurile occidentale și cele orientale etc. au rămas, aproape în totalitate, teme de dezbatere între teologii occidentali.

Spre deosebire de Occident, Orientul și teologia ortodoxă s-au mulțumit să asiste în mod pasiv sau polemic, acolo unde erau atacate învățături susținute de tradiția răsăriteană, la această imensitate de probleme de cercetare ce așteaptă încă multe răspunsuri. Biserica Ortodoxă a ales însă *partea cea bună care nu se va lua de la ea*, anume să mărturisească credința

[8] Markus Vinzent, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 89), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006, p. 409-462.

[9] Markus Vinzent, *Der Ursprung des Apostolikums*, p. 13.

[10] Este o ipoteză asemănătoare cu izvorul Q din cercetarea biblică, din care se presupune că au derivat toate celelalte Evanghelii.

sa în Dumnezeul Treime, prin doxologie și rugăciune. Începând cu rugăciunile de dimineață, rostite de orice creștin ortodox, și până la Dumnezeiasca Liturghie, săvârșită aproape în fiecare zi a anului liturgic, Crezul Niceo-Constantinopolitan răsună din multe milioane de inimi. Mai mult cântat și rostit decât cercetat, Crezul Niceo-Constantinopolitan este cunoscut de toți ortodocșii creștini practicanți. Teologia ortodoxă s-a mărginit la a mărturisi „credința" Crezului, fără a se preocupa să răspundă la întrebări de amănunt cu privire la originea, modelul, redactarea și variantele acestuia. Faptul că mărturisim Crezul în doxologie este meritoriu, dar trebuie susținut și de o cercetare adecvată a tuturor aspectelor ce au contribuit la apariția și normativitatea lui în teologia și tradițiile ortodoxe.

Dedicând anul 2010 Crezului Ortodox, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a provocat în primul rând teologia română la o reflecție foarte serioasă asupra istoriei, teologiei și importanței Crezului Niceo-Constantinopolitan în viața și misiunea Bisericii. Într-o societate divizată și secularizată, care practică indiferența religioasă sau amalgamul de idei și concepte din diverse credințe, în care creștinul alege din învățătura Bisericii, înțeleasă ca „ofertă religioasă", ceea ce-i pare potrivit pentru el, făurindu-și astfel „credința lui", reflecția pe marginea Crezului Bisericii Ortodoxe este singura care mai conduce către „credința Bisericii", singura credință mântuitoare ferită de subiectivism și de alterări omenești. În fața tendințelor cercetării apusene contemporane, care nu mai distinge între ortodoxie și erezie, încercând să justifice și să îndreptățească în fața istoriei o mare parte din curentele eretice ale Antichității, Crezul Ortodox prezintă liniile

și reperele credinței, în afara cărora adevărul mântuitor este pierdut.

Până în anul 2010 lucrările și studiile cu privire la Simbolul Niceo-Constantinopolitan nu erau prea numeroase în teologia românească. În afară de câteva teze de licență de la începutul veacului trecut, de studiile dedicate Sinodului II Ecumenic și Crezului său în anul 1981, cu ocazia împlinirii a 1600 de ani de la Sinodul II Ecumenic din Constantinopol (381)[11], de câteva articole publicate răzleț de preotul profesor Isidor Todoran, strânse în volum de curând[12], și de prezentarea făcută de diac. Ioan I. Ică jr. Crezului Apostolic și Crezului Niceo-Constantinopolitan, în primul volum al *Canonului Ortodoxiei*[13], ne aflăm astăzi în fața unui gol evident în literatura de specialitate.

În Anul omagial al Crezului Ortodox (2010) s-au publicat, printr-un efort al facultăților de teologie ortodoxă din România, câteva volume ce aduc noi contribuții la tema Crezului[14].

---

[11] A se vedea revista *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 285-459, dedicată aniversării a 1600 de ani de la Sinodul II Ecumenic din 381. Studiile publicate aici abordează în general învățăturile cuprinse în Simbolul Niceo-Constantinopolitan, nu originea, redactarea și receptarea lui în Biserica Răsăritului.

[12] Cf. pr. prof. dr. Isidor Todoran, *Simbolul credinței. O sinteză dogmatică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008, 137 de pagini.

[13] Cf. diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 205-219 și 559-562.

[14] A se vedea actele Simpozionului internațional „Crezul niceo-constantinopolitan. Istorie, teologie și spiritualitate", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian" a Universității din București, 1-2 noiembrie 2010, publicate în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, Anul X (2010), p. 41-364; *The Niceno-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, 2011, 591 de pagini. În revista *Ortodoxia*,

Acestora li se adaugă diferite articole apărute în publicaţiile eparhiale[15], precum şi o monografie dedicată comentariilor la Simbolurile de credinţă, redactată de doamna dr. Gina Luminiţa Scarlat[16].

Seria a II-a, Anul II (2010), nr. 4, s-au publicat mai multe studii dedicate Crezului Niceo-Constantinopolitan.

[15] Cf. *2010 - Anul omagial al Crezului Ortodox şi al autocefaliei româneşti. Conferinţă pastoral-misionară semestrială,* Editura Cuvântul Vieţii, Mitropolia Munteniei şi Dobrogei, Bucureşti, 2010, 144 de pagini. Majoritatea eparhiilor au reflectat în publicaţiile lor din anul 2010 diferite aspecte legate de Crezul Ortodox.

[16] Gina Luminiţa Scarlat, *Comentarii la Simbolurile de credinţă*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, 332 de pagini.

2

„Biblioteci“ confesionale ale vechilor simboluri de credință

Începând cu secolul al XVIII-lea, teologii occidentali au editat colecții monumentale cu vechi simboluri de credință, intitulate „biblioteci“. Biblioteca teologului german Christian Wilhelm Franz Walch (1726-1784) din Göttingen, publicată în anul 1770[17], a înlocuit vechile colecții de simboluri existente până atunci, prezentând în patru categorii cele mai importante simboluri de credință baptismale, sinodale sau particulare din primele cinci veacuri, descoperite până atunci, fără a face însă distincția dintre *regula fidei* și Crez[18].

Cercetările lui August Hahn (1792-1863), profesor la Universitatea din Breslau, și ale fiului său Georg Ludwig Hahn (1823-1903), profesor la aceeași universitate, au condus la realizarea unei noi „biblioteci“ de simboluri, care a înlocuit-o pe cea a lui Walch și a cunoscut trei ediții, între 1842 și 1897. Cea de-a treia ediție, din anul 1897, cuprinde 246 de capitole, ce corespund tot atâtor *regulae fidei*, simboluri baptismale răsăritene și apusene, simboluri sinodale ecumenice și simboluri

[17] Christian Wilhelm Franz Walch, *Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum saeculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata*, Lemgoviae, 1770.

[18] O prezentare detaliată a lucrării oferă Markus Vinzent, *Der Ursprung des Apostolikums*, p. 76-80.

ale sinoadelor locale, precum și simboluri private[19]. În paralel au publicat Charles Abel Heurtley (1806-1895), profesor la Oxford[20], și Carl Paul Caspari (1814-1892), profesor la Oslo[21], două colecții fundamentale privitoare la vechile crezuri ale Bisericii. Biblioteca lui August Hahn și cea a lui Caspari au marcat decisiv cercetările ulterioare în domeniul simbolurilor de credință, ultimul în special în ceea ce privește Simbolul Apostolic. Caspari, numit chiar de Ludwig Hahn un „Columb al cercetării simbolice", a descoperit mulțimea simbolurilor din veacul al II-lea, dincolo de cele trei crezuri clasice[22].

Deși extraordinar de folositoare pentru cercetările privitoare la primele crezuri ale Bisericii, aceste lucrări nu disting între crezuri eretice și crezuri ortodoxe, receptate și asumate de Biserica universală a primelor veacuri. Din perspectivă academică, autorii lor au reluat toate formele de simboluri existente, ceea ce corespunde rigorii de a înțelege un context și o epocă, cu tot ceea ce au produs din punct de vedere teologic. Cercetarea științifică analizează și „crezurile eretice", pentru a înțelege mai bine modul în care Părinții Bisericii s-au

---

[19] August Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3. vielfach veränderte und vermehrte Auflage, hrsg. von Ludwig Hahn, Breslau, 1897.

[20] Charles Abel Heurtley, *Harmonia symbolica: A Collection of Creeds Belonging to the Ancient Western Church and to the Mediaeval English Church*, Arranged in Chronological Order and After the Manner of a Harmony, Oxford, 1858.

[21] Carl Paul Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 3 Bände, Christiania, 1866, 1869, 1875.

[22] Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, p. 172.

delimitat de învățăturile greșite, neconforme cu interpretarea autentică a Sfintei Scripturi din perspectiva Sfintei Tradiții.

Aceste colecții nu au fost înlocuite de vreo lucrare de asemenea anvergură, până de curând. În anul 2003 a fost editată cea mai importantă colecție de texte simbolice de către Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss, sub titlul *Crezuri și mărturisiri de credință în Tradiția creștină* (3 volume)[23]. Primelor trei volume de texte li s-a adăugat cel de-al patrulea, redactat de Jaroslav Pelikan, intitulat *Credo. Ghid istoric și teologic la crezuri și mărturisiri de credință în Tradiția creștină*[24], conceput ca un manual însoțitor explicativ al nașterii primelor crezuri, precum și al evoluției, autorității și istoriei acestora. Deși această lucrare monumentală prezintă toate formele posibile de formulări ale credinței, totuși ea suferă, din punct de vedere ortodox, de un neajuns fundamental: așază mărturisirile de credință din diferite confesiuni, chiar și neoprotestante, pe aceeași treaptă și le acordă aceeași valoare teologică tuturor, ceea ce conduce la confuzii doctrinare și face imposibilă urmărirea modului în care Biserica a păstrat adevărul revelat de-a lungul istoriei.

Din perspectivă romano-catolică, cel care a realizat o astfel de „bibliotecă", ce conține crezurile și textele normative

---

[23] Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss (Editors), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition: Vol. 1. Rules of Faith in the Early Church. Eastern Orthodox Affirmations of Faith. Medieval Western Statements of Faith; Vol. 2. Creeds and Confessions of the Reformation era; Vol. 3. Statements of faith in modern Christianity*, Yale University Press, New Haven – London, 2003.

[24] Jaroslav Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition,* Yale University Press, New Haven – London, 2003 (în traducere românească la Ed. Polirom, 2010).

ale credinței, a fost Heinrich Denzinger (1819-1883)[25]. Importante în cazul colecției sale sunt normativitatea de care se bucură în teologia romano-catolică și consecvența în expunerea textelor fundamentale ale credinței catolice, sancționate ca norme ale credinței de diverși papi de-a lungul veacurilor.

Editarea unei prime colecții cu așa-numite cărți simbolice ale Ortodoxiei a realizat-o teologul grec Ioannis Mesoloras (1852-1942). Acesta a inserat în lucrarea sa cele trei „simboluri de credință ecumenice": Apostolic, Niceo-Constantinopolitan și Atanasian, trecând cu vederea hotărârile Sinoadelor Ecumenice ulterioare secolului al IV-lea. Simbolurile sunt urmate de *Mărturisirile de credință* răsăritene de după căderea Constantinopolului (1453)[26]. Această concepție asupra cărților simbolice ortodoxe stă însă sub influența unui model protestant. În *Liber Concordiae* (1580 în germană, 1584 în latină), teologii luterani aflați în dispute au publicat principalele mărturisiri de credință ale luteranismului în două secțiuni: *Tria Symbola catholica sive oecumenica* (Apostolic, Niceo-Constantinopolitan și Atanasian) și mărturisiri de credință particulare ale luteranismului (Confessio Augustana etc.)[27].

---

[25] Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, 1854. Ediția a XX-a a apărut în 1932, iar cea de-a XXXVII-a în 1991.

[26] Este vorba de mărturisirile de credință ale lui Ghenadie Scholarul, Ieremia II, Mitrofan Critopulos, Petru Movilă, Chiril Lucaris (cu mărturisirile îndreptate împotriva ei) și Dositei al Ierusalimului. Cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 24.

[27] Cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Elfte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992. Pentru o prezentare detaliată a structurii celor trei colecții ortodoxe de texte simbolice și o evaluare pertinentă vezi diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 24-32.

Această lipsă a fost observată și completată de teologul român Irineu Mihălcescu (1874-1948), care a editat la Leipzig, în 1904, așa-numitul *Tezaur al Ortodoxiei*[28], ce cuprindea în prima parte hotărârile tuturor Sinoadelor Ecumenice, deci și Crezul Niceo-Constantinopolitan, urmate de clasicele *Mărturisiri de credință* din veacurile XV-XVII, însoțite de câteva texte liturgice esențiale pentru înțelegerea ethosului ortodox. Cel care a amplificat acest *corpus* de mărtusiri ale credinței a fost teologul grec Ioannis Karmiris. Acesta a publicat *Monumentele dogmatice și simbolice ale Bisericii Catolice Ortodoxe* (2 volume) la Atena, între anii 1951-1953. Această colecție a oferit un loc mai amplu hotărârilor Sinoadelor Ecumenice și a dezvoltat substanțial celelalte părți de documente mai noi, dar a păstrat structura de influență protestantă a lui Mesoloras.

Teologii ortodocși nu au avut însă în vedere bogăția de simboluri ale credinței existente în Biserica primelor veacuri până la eclipsarea acestora de autoritatea Simbolului Niceo-Constantinopolitan, fenomen petrecut în veacurile al V-lea și al VI-lea. Simbolul Sfântului Niceta de Remesiana, cel păstrat în opera Sfântului Ioan Casian, Simbolul Sfântului Chiril al Ierusalimului, Simbolul Sfântului Epifanie al Salaminei și multe alte crezuri baptismale vechi, a căror normativitate este dată de faptul că au aparținut unor Sfinți Părinți ai Bisericii, au rămas până astăzi neevaluate și nevalorificate în teologia ortodoxă. Ele sunt expresia vie a bogăției teologice

[28] Jon Mihălcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1904.

creatoare a Răsăritului. Aceste simboluri au fost înlocuite treptat, începând din veacul al V-lea, de Crezul Niceo-Constantinopolitan, a cărui autoritate excepțională este confirmată pentru prima oară de Sfinții Părinți prezenți la Sinodul IV Ecumenic (Calcedon, 451).

Teologul rus Vasili Krivoșein (1900-1985), fost monah athonit, iar mai apoi arhiepiscop rus de Bruxelles, a denunțat modelul străin tradiției Răsăritului urmat de *Mărturisirile de credință* din secolele XV-XVII, redactate după modele apusene, în dialog cu aceste modele sau la cererea unor teologi occidentali. Acesta le-a considerat „documente doctrinare cu valoare secundară și relativă, istorică și orientativă, nu definitorie"[29]. Pentru arhiepiscopul rus, Simbolurile de credință și hotărârile Sinoadelor Ecumenice, alături de cele ale Sinodului din Constantinopol din 879-880, de Sinoadele de la Constantinopol din 1341, 1347 și 1351, unde a fost formulată dogma energiilor necreate, urmate de anaforalele liturgice, de cultul și imnografia bizantină, sunt principalele texte normative ale Ortodoxiei, înrădăcinate în experiența liturgică a Bisericii de Răsărit. Această perspectivă duhovnicească și liturgică asupra textelor fundamentale ale credinței și ethosului Bisericii Ortodoxe a fost preluată și dezvoltată de diaconul prof. dr. Ioan I. Ică jr., de la Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, în *Canonul Ortodoxiei*, din care a apărut deja primul volum în anul 2008[30]. Vasili Krivoșein a respins teoria occidentală a celor „Trei

[29] Diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 34.

[30] A se vedea recenzia și evaluarea acestui prim volum realizată de pr. Daniel Benga, în *Studii Teologice*, Seria a III-a, V (2009), nr. 3, p. 285-295.

Simboluri Ecumenice", pe motiv că ea apare pentru prima oară în *Cartea Concordiei*, din 1580 (un text luteran), iar Biserica Ortodoxă nu recunoaște decât un Simbol de credință ecumenic, Simbolul Niceo-Constantinopolitan din 381[31].

Cu toate acestea, teologia ortodoxă nu poate să considere fără valoare alte crezuri locale din primul mileniu, între care și Crezul Apostolic, chiar dacă acesta este mai succint și nu atât de detaliat și bogat teologic ca Simbolul Constantinopolitan din 381. Prin compatibilitatea lor cu Crezul Niceo-Constantinopolitan, acestea pot fi reconsiderate ca moduri locale de mărturisire a adevărului credinței, în contexte și epoci diferite, și apreciate ca valori ale unei tradiții bogate și creatoare.

Mărturisirea de credință a Sfântului Grigorie Palama[32] cuprinde, pe lângă teologia trinitară și relațiile intratrinitare, iconomia Fiului și a Duhului, dar și lucrarea energiilor necreate și teologia icoanei, care nu sunt prezentate în mod expres în Simbolul Niceo-Constantinopolitan. Deși este normativă pentru Biserica Ortodoxă, aceasta nu intră totuși în categoria Simboluri de credință, fiind o expunere descriptivă,

---

[31] Cf. Basile Krivochéine, „Les textes symboliques dans l'Église Orthodoxe", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe dans Europe Occidentale,* nr. 48 (1964), p. 197-217; nr. 49 (1964), p. 10-23 și nr. 50 (1965), p. 71-82. Idem, „La composition et la publication d'une confession unique de la foi orthodoxe", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe dans Europe Occidentale*, nr. 54-55 (1966), p. 71-74, *apud* diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 33, nota 30.

[32] Cf. *Mărturisirea credinței ortodoxe expusă de preasfințitul mitropolit al Tesalonicului, Grigorie Palama*, în: Sfântul Grigorie Palama, *Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba. Scrieri I*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 333-339.

mult mai vastă și nu atât de succintă a credinței, așa cum sunt vechile Crezuri ale Bisericii.

Din cele de mai sus rezultă clar că este necesar un dublu itinerar. În primul rând, dorim să urmărim modul în care teologia ortodoxă s-a raportat la cele trei Crezuri ale Bisericii vechi, considerate ecumenice și normative de teologia luterană a secolului al XVI-lea. În al doilea rând, este nevoie de o delimitare a genului literar și teologic numit Crez – ca formulă sintetică și precisă a credinței folosită în context baptismal – de alte forme și moduri de exprimare sau mărturisire a credinței, prezente în viața Bisericii primelor veacuri.

3

Crezurile Apostolic, Niceo-Constantinopolitan şi Atanasian – cele trei *Simboluri de credinţă* ale Ortodoxiei?

Aşa cum am arătat în capitolul precedent, colecţiile de texte normative editate de majoritatea teologilor ortodocşi redau Crezul Apostolic şi Crezul Atanasian, alături de Simbolul Niceo-Constantinopolitan, ca texte cu o mare autoritate dogmatică pentru Bisericile Ortodoxe. Mai mult de atât, în lucrările de teologie simbolică şi dogmatică ortodoxe persistă aceeaşi viziune menţionată mai sus. Profesorul grec Hristu Andruţos îşi intitulează primul capitol din *Simbolica* sa (Atena, 1930) astfel: „Cele trei Simboluri numite ecumenice". Deşi menţionează că Biserica Ortodoxă Răsăriteană are ca simbol oficial doar pe cel de la Niceea şi Constantinopol, iar pe cel Apostolic şi pe cel Atanasian, folosite în mod frecvent în Apus, „din cauza originii lor obscure, niciodată nu le-a recunoscut ca texte autentice ale credinţei", consideră totuşi că învăţătura de credinţă cuprinsă în ele, în afară de *Filioque*, este „fără îndoială ortodoxă şi sănătoasă"[33]. În mod straniu şi inexplicabil, autorităţile pe care se sprijină pentru a argumenta

[33] Hristou Androutsos, *Simbolica*, traducere de Patriarhul Iustin, Episcopia Argeşului şi Muscelului, Editura Anastasia, Bucureşti, 2003, p. 36.

această poziționare ortodoxă sunt de proveniență luterană: Martin Luther și *Formula Concordiae*[34].

În manualul clasic de Teologie Dogmatică pentru învățământul teologic universitar din România, în capitolul rezervat izvoarelor ce constituie aspectul statornic al Sfintei Tradiții, primul izvor indicat este format din *Simbolurile de credință*. Acestea sunt: Simbolul zis „Apostolic", Simbolul Niceo-Constantinopolitan și Simbolul „Atanasian". Cele trei simboluri menționate sunt considerate „ecumenice", într-un sens foarte larg, deoarece, în afară de erezia „Filioque", toate trei expun învățătura ortodoxă și au o vechime mare[35]. Pr. prof. dr. Ion Bria consideră cele trei Simboluri ale credinței menționate mai sus „printre *crezurile* care au circulat încă din vechime și s-au păstrat în tradiția dogmatică și cultică"[36].

Cu privire la Crezul Niceo-Constantinopolitan nu există niciun dubiu cu privire la valoarea şi autoritatea sa în Biserica Ortodoxă, acesta bucurându-se de autoritatea conferită de Sinoadele Ecumenice. Astfel, ne vom mărgini la evaluarea Simbolului Apostolic şi a celui Atanasian din punctul de vedere al teologiei ortodoxe. Deoarece asupra Crezului Apostolic vom reveni într-un capitol special cu referire la originile Crezului, în subcapitolul de mai jos vom expune doar evaluarea teologică a acestuia din perspectiva tradiției şi a teologiei răsăritene.

---

[34] Cf. Hristou Androutsos, *Simbolica*, p. 37.

[35] Cf. prof. N. Chițescu, pr. prof. Isidor Todoran, pr. prof. I. Petreuță, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. 1, ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 147-148.

[36] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă (A-Z)*, ediția a II-a, revizuită şi completată, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 112.

3.1 Crezul Apostolic din perspectiva tradiției răsăritene

Symbolum Apostolorum este menționat pentru prima oară într-o scrisoare a Sinodului din Milano (390) către papa Siricius, redactată probabil de Sfântul Ambrozie al Milanului, care semnează primul documentul. În comentariul la Simbolul Apostolic, redactat de Rufin de Aquileea în 404, primul de acest fel[37], este prezentată tradiția conform căreia Sfinții Apostoli, înainte de a pleca în misiune, plini fiind de Sfântul Duh, s-au strâns la un loc și au rostit fiecare câte un articol din ceea ce numim astăzi Simbolul Apostolic[38]. Această înțelegere asupra originii acestui simbol a rămas valabilă până la sfârșitul Evului Mediu, când umaniștii și reformatorii au demonstrat că originea lui este mai târzie de perioada apostolică[39].

Deja din veacul al XVII-lea, erudiții apuseni au evidențiat că originile Crezului Apostolic trebuie căutate în vechiul Crez Roman (*Romanum*)[40], aflat în formă interogativă în *Traditio Apostolica*, atribuită lui Ipolit al Romei (începutul secolului al III-lea)[41], și citat pentru prima oară, în formă

[37] O prezentare a acestui comentariu în limba română găsim la Gina Luminița Scarlat, *Comentarii la Simbolurile de credință*, p. 274-290.

[38] Cf. Jan Milič Lochman, „Apostles' Creed", în: *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 1 (1999), p. 109-110.

[39] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 2. Auflage, Göttingen, 1993, p. 9-13.

[40] Cf. Wolfram Kinzig, „Ce este un Crez? Observații istorice asupra dezvoltării unui gen literar", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 57-59.

[41] Atribuirea acestei scrieri lui Ipolit al Romei este controversată și a rămas până astăzi o problemă deschisă. În urma unor noi cercetări și

declarativă, într-o epistolă din 341 a lui Marcel al Ancirei († 374) către papa Iuliu al II-lea[42]. Cercetătorii contemporani au adus două noi ipoteze privitoare la originea Crezului Roman, ambele plecând de la datarea crezului interogativ menţionat de *Traditio Apostolica* în secolul al IV-lea.

Markus Vinzent a avansat ipoteza conform căreia Crezul Roman i-ar aparţine de fapt lui Marcel de Ancira, care l-a prezentat papei Iuliu al Romei, în anul 341, în timpul exilului său la Roma, iar Biserica Romei l-a adoptat[43]. Liuwe H. Westra, plecând de la datarea crezului din *Traditio Apos-*

---

observaţii cu privire la autorul *Tradiţiei Apostolice*, istoricul bisericesc german Christoph Markschies a făcut recomandarea ca până la editarea unei *Editio critica maior* a acesteia, scrierea să nu mai fie folosită ca izvor pentru argumentaţii istorice şi teologice cu privire la secolul al II-lea sau al III-lea. Se pare că textul latin, reconstruit de B. Botte, folosit astăzi ca text de bază de către cercetători, a suferit în secolul al IV-lea prelucrări substanţiale, lucru trădat de terminologia trinitară. Cf. Christoph Markschies, „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis"*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 53-56.

[42] Cu privire la originile Crezului Apostolic şi dezvoltarea lui din Crezul Roman, a se vedea o primă prezentare sintetică în limba română a diferitelor controverse, discuţii şi poziţionări ale cercetătorilor la diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 207-212.

[43] Cf. Markus Vinzent, „Die Entstehung des «Römischen Glaubensbekenntnisses»", în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis"*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 185-410.

tolica în veacul al IV-lea, la fel ca și Crezul Roman citat de Marcel al Ancirei, le consideră pe ambele „surori" derivate dintr-o formă datată la începutul secolului al III-lea, numită *proto-Romanum* și reconstituită de el[44].

În orice caz, Crezul Roman, dincolo de controversele legate de originea sa, a circulat între secolele IV-VII într-o multitudine de variante în Apus, dar și în spațiul balcanic. Bisericile apusene au operat modificări sintactice sau de conținut la Simbolul Roman, fără a se putea urmări o linie unitară de dezvoltare. În urma comparațiilor diferitelor variante, s-a ajuns la un consens între cercetători, conform căruia, actualul *Textus receptus* al Simbolului Apostolilor s-a redactat în sud-vestul Galiei, în secolul al VII-lea[45].

Crezul Roman din secolul al III-lea a fost refăcut de John N. D. Kelly[46] și de Liuwe H. Westra[47], variantele propuse de aceștia diferind prin simplul fapt că articolul *tertia die ressurexit* ***a mortuis***, formulat de Kelly, este redat de Westra prin formularea mai simplă *tertia die ressurexit*. Redăm mai jos varianta finală a Crezului Apostolilor, după

---

[44] Cf. Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed. Origin, history and some early commentaries*, (Instrumenta Patristica et Medievalia, 43), Brepols, Turnhout, 2002, p. 65-68.

[45] O sinteză a evoluției cercetărilor până în anul 1978, cu o bogată bibliografie, oferă Frederick Ercolo Vokes, „Apostolisches Glaubensbekenntnis. I. Alte Kirche und Mittelalter", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band III (1978), p. 528-554. Pentru stadiul actual al cercetărilor a se vedea Markus Vinzent, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 89), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

[46] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 105.

[47] Cf. Liuwe N Westra, *The Apostles' Creed*, p. 540.

Liuwe H. Westra, la care ne raportăm în analiza de faţă, datat în Galia secolului al VII-lea, cu sublinierea în caractere cursive a cuvintelor şi articolelor adăugate la Simbolul Roman, după versiunea bilingvă realizată de Ioan I. Ică jr.[48]:

„Credo in Deum Patrem Omnipotentem,
Creatorem caeli et terrae;
et in Iesum Christum, Filium eius unicum Dominum nostrum
qui *conceptus* est de Spiritu Sancto,
natus ex Maria virgine,
passus sub Pontio Pilato,
crucifixus, mortuus et sepultus,
descendit ad inferna
tertia die resurrexit *a mortuis*
ascendit ad coelos,
sedet ad dexteram *Dei* Patris *Omnipotentis*
inde venturus est judicare vivos et mortuos;
credo in Spiritum Sanctum,
sanctam *catholicam* ecclesiam,
Sanctorum communionem,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem
et vitam aeternam.

Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul,
Făcătorul cerului şi al pământului;
şi în Iisus Hristos, Fiul Său Unic, Domnul nostru,
Care *S-a zămislit* din Duhul Sfânt,
S-a născut din Fecioara Maria,
a pătimit sub Ponţiu Pilat,
a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat,
S-a pogorât la iad,
a treia zi a înviat *din morţi*
S-a înălţat la ceruri,
şade de-a dreapta *Dumnezeului* Tată *Atotputernic,* de unde va veni să judece viii şi morţii;
cred în Duhul Sfânt,
sfânta *catholică* Biserică,
împărtăşirea de cele sfinte,
iertarea păcatelor,
învierea cărnii
şi viaţa veşnică".

[48] Cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 560-561.

Identificarea Simbolului Roman cu *Symbolum Apostolorum* și transmiterea sa de Biserica Romei, singura de origine apostolică în Apus, au condus la impunerea lui ca simbol baptismal în întreg Occidentul. În Orient, acest Crez a rămas necunoscut de-a lungul veacurilor. Părinții Răsăriteni au folosit o multitudine de simboluri baptismale, majoritatea datate în veacul al IV-lea, înlocuite de Crezul Niceo-Constantinopolitan începând cu secolul al V-lea. Acesta a devenit atât Crez baptismal (folosit în cateheza catehumenală și în practica propriu-zisă a botezului), cât și Crez euharistic și liturgic în general.

Poziția răsăriteană față de Simbolul Apostolic a fost exprimată de Sfântul Marcu Eugenicul, Mitropolitul Efesului, în cursul tratativelor de unire purtate între Roma și Biserica Bizantină în cadrul ședințelor Sinodului de la Ferrara/Florența (1438-1439). Când teologii latini au apelat la Simbolul Apostolilor, folosindu-l ca bază de unire, Marcu Eugenicul, conducătorul teologilor greci, a spus:

> „*Noi nu posedăm acest Simbol al Apostolilor și nu l-am văzut niciodată. Dacă ar fi existat vreodată, atunci ar fi trebuit ca Faptele Apostolilor să relateze despre el în descrierea primului Sinod Apostolic de la Ierusalim, la care voi vă referiți*“[49].

În ciuda uimirii pe care această afirmație a ierarhului grec a stârnit-o latinilor, realitatea descrisă de el era adevărată și corectă pentru lumea greacă. De atunci și până astăzi,

[49] Cf. J. Hardouin, *Acta conciliorum*, IX, 842E și 843A, *apud* John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 12.

Biserica Ortodoxă nu a receptat Crezul Apostolic în cultul său, iar receptarea liturgică este forma cea mai deplină a asumării unui text de credinţă normativ.

Cu toate acestea, Simbolul Apostolic a fost folosit liturgic şi comentat de teologi de limbă latină, consideraţi sfinţi în Biserica Ortodoxă, precum Sfântul Ambrozie al Milanului sau Sfântul Niceta de Remesiana[50], în forma sa romană nedezvoltată, ceea ce îi conferă autoritate şi în tradiţia ortodoxă. Adăugirile efectuate până în veacul al VII-lea, trecute cu caractere cursive în textul de mai sus, introduc noi teme teologice în conţinutul său, dar nu îi modifică învăţătura de tradiţie apostolică.

Chiar dacă Simbolul Apostolic nu a fost redactat de Sfinţii Apostoli, el redă învăţăturile şi tradiţiile apostolice transmise mai întâi oral, iar mai apoi fixate în scris. Din această perspectivă se poate susţine apostolicitatea lui fără nici o rezervă[51]. Mai mult decât atât, toate învăţăturile cuprinse în el sunt ortodoxe şi mărturisite de Biserica universală. Receptarea sa în teologia şi în cultul ortodox n-au avut loc, deoarece învăţăturile Simbolului Apostolic sunt cuprinse aproape în totalitate în Crezul Niceo-Constantinopolitan, folosit astăzi în majoritatea slujbelor ortodoxe. O astfel de receptare nici nu mai este necesară astăzi, o dată ce Crezul Niceo-Constantinopolitan este mult mai amplu şi explicit, având autoritatea tuturor Sinoadelor Ecumenice şi a

[50] Sfântul Ambrozie îndemna credincioşii să rostească acest Crez pentru a fi ocrotiţi de pericolele ce vin de la diavol, iar Sfântul Niceta îl comenta şi explica pentru catehumenii din Remesiana. Cf. Frederick Ercolo Vokes, „Apostolisches Glaubensbekenntnis", p. 544-545. O prezentare a acestor comentarii în limba română găsim la Gina Luminiţa Scarlat, *Comentarii la Simbolurile de credinţă*, p. 231-255.

[51] Unii teologii ortodocşi continuă să susţină paternitatea apostolică a Crezului Apostolic, în ciuda tuturor evidenţelor aduse de cercetători

întregii Tradiții a Răsăritului. Simbolul Apostolic rămâne, astfel, un martor important al fixării în formule exacte a învățăturilor fundamentale ale credinței, între veacurile al III-lea și al VII-lea.

3.2 „Simbolul" Atanasian – o formulă de credință problematică

În articolul de sinteză dedicat Simbolului Atanasian, Roger John Howard Collins începea expunerea cu următorul fragment:

> *„Athanasianum sau, după cuvintele sale de început, Quicumque vult, este cea mai problematică dintre toate formulele de credință ale Bisericii vechi. În ciuda marii sale aprecieri în Apus, care ajunge cel puțin până în secolul al VII-lea, nu posedăm până azi nicio certitudine despre autorul său sau despre timpul și locul redactării sale. De asemenea, sunt disputate natura textului său, dacă trebuie conceput în primul rând ca o mărturisire de credință sau nu, precum și întrebarea cu privire la unitatea sa"*[52].

În ciuda acestei poziționări critice a unui teolog occidental, majoritatea teologilor răsăriteni continuă să considere acest

---

și dintr-o reverențioasă atitudine față de tradiția atestată abia în secolul al IV-lea, fără a fi cunoscută în primele trei secole creștine. Faptul că Simbolul Apostolic nu a circulat în Răsărit, locul prin excelență în care au propovăduit Sfinții Apostoli, este un argument în plus împotriva unei redactări comune a unui simbol de 12 articole de către aceștia.

[52] Roger John Howard Collins, „Athanasianisches Symbol", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band IV (1979), p. 328.

text ca unul normativ pentru tradiţia ortodoxă. Autoritatea datorată Sfântului Atanasie cel Mare († 373) nu poate constitui un motiv pentru receptarea pozitivă a textului, deoarece teologii ortodocşi recunosc unanim că nu poate fi atribuit marelui teolog alexandrin din veacul al IV-lea[53].

Athanasianum combate erezia lui Nestorie, astfel că *terminus a quo* pentru redactarea lui este anul 430, şi este menţionat în cadrul Sinodului al III-lea de la Toledo (589), ceea ce face ca *terminus ad quem* să devină acest an. Cercetătorii consideră secolele V-VI ca timp al redactării simbolului, iar structura şi înrudirea teologică cu alte mărturisiri spaniole conduc la presupunerea că spaţiul în care a fost alcătuit trebuie să fi fost Spania. Se consideră că a fost conceput de un episcop pentru a instrui preoţimea din eparhia sa[54].

Deoarece acest simbol este mai mult invocat decât cunoscut, precum şi pentru a se putea urmări analiza, redăm mai jos textul complet al acestuia:

> *„Oricine voieşte să se mântuiască, înainte de toate se cade să ţină credinţa universală, pe care, dacă cineva n-o va păzi întreagă şi neîntinată, fără îndoială se pierde în veac. Credinţa universală aceasta este, ca să cinstim un Dumnezeu în Treime şi Treimea în Unime, neconfundând ipostasele, nici împărţind fiinţa. Căci unul este ipostasul Tatălui,*

[53] Primul care a pus sub semnul îndoielii atribuirea acestui simbol Sfântului Atanasie cel Mare a fost teologul luteran Joachim Camerarius, la jumătatea secolului al XVI-lea.

[54] Cf. Roger John Howard Collins, „Athanasianisches Symbol", p. 328-332.

altul al Fiului și altul al Sfântului Duh; dar a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, una este dumnezeirea, deopotrivă slava, împreună veșnică mărirea. Cum este Tatăl, așa și Fiul, așa și Duhul Sfânt. Necreat Tatăl, necreat Fiul, necreat Duhul Sfânt; necuprins de minte Tatăl, necuprins de minte Fiul, necuprins de minte și Duhul Sfânt; veșnic Tatăl, veșnic Fiul, veșnic Duhul Sfânt; dar nu sunt trei veșnici, ci unul veșnic; căci, precum nici trei nu sunt necreați, nici trei necuprinși de minte, ci unul necreat și unul necuprins de minte. De asemenea, atotputernic Tatăl, atotputernic Fiul, atotputernic Duhul Sfânt; dar nu trei atotputernici, ci unul atotputernic. Astfel, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu și Duhul Sfânt; nu trei Dumnezei, ci unul este Dumnezeu. Tot astfel, Domn Tatăl, Domn Fiul, Domn și Duhul Sfânt; dar nu trei Domni, ci unul este Domn. Căci, precum suntem obligați de adevărul creștin să mărturisim pe fiecare ipostas, Dumnezeu și Domn, tot astfel suntem opriți de dreapta credință universală să zicem trei Dumnezei sau trei Domni. Tatăl de nimeni nu este făcut, nici creat, nici născut; iar Fiul de la Tatăl singur este, nu făcut, nici creat, ci născut; iar Duhul Sfânt de la Tatăl[55] *este, nu făcut, nici creat,*

[55] În varianta latină a textului apare învățătura că Duhul Sfânt purcede și de la Fiul (Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus, nec genitus est sed procedens), care se păstrează și în unele variante grecești sub forma καὶ ἐκ τοῦ Ὑἱοῦ. Cf. Hristou Androutsos, *Simbolica*, p. 51, nota 32. Hans Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, 2. Auflage, Bonn, 1914, p. 17.

nici născut, ci purces. Deci unul este Tatăl, nu trei Părinți; unul Fiul, nu trei Fii; unul Duhul Sfânt, nu trei Duhuri Sfinte. Și, în această Treime, nimic nu este mai înainte ori mai pe urmă, nimic mai mare sau mai mic; ci, cele trei ipostase, egale și împreună veșnice între ele sunt; încât, în totul cum s-a spus, se adoră și Treimea în Unime și Unimea în Treime. Deci, cel ce voiește să se mântuie, așa să gândească despre Sfânta Treime. Dar este necesar, încă, pentru mântuirea veșnică, să creadă drept și întruparea Domnului nostru Iisus Hristos.

Deci, credința dreaptă este să credem și să mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este și Dumnezeu și om. Este Dumnezeu născut, înainte de veci, din ființa Tatălui. Este și om născut, în timp, din ființa Mamei. Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, alcătuit din suflet rațional și trup omenesc. Egal cu Tatăl, după dumnezeire, mai mic decât Tatăl, după partea omenească. El, cu toate că este și Dumnezeu și om, totuși, nu doi, ci unul este Hristos. Este unul, nu prin schimbarea dumnezeirii în trup, ci prin ridicarea părții omenești la dumnezeire; este unul, cu totul, nu prin confundarea firilor, ci prin unirea ipostaselor. Căci, precum suflet rațional și trup, unul este omul, tot astfel, Dumnezeu și om, unul este Hristos, care a pătimit pentru mântuirea noastră și a coborât în Iad și, a treia zi, a înviat din morți, și s-a urcat la ceruri și șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatălui Atotputernic, de unde va veni

să judece viii și morții. La a cărui venire toți oamenii vor învia cu trupurile lor și vor da socoteală pentru faptele lor. Și cei care au făcut cele bune vor merge în viața veșnică, iar cei care au făcut cele rele vor merge în focul veșnic.

Aceasta este credința universală, pe care, dacă cineva nu o crede cu credință și tărie, nu va putea să se mântuie"[56].

Simpla lectură a textului de mai sus, compus din 42 de articole (partea trinitară este cuprinsă în articolele 3-28, care descriu relația dintre ființa și Persoanele Sfintei Treimi, iar partea hristologică se întinde de la articolul 29 la 41 și are în centru Întruparea și Învierea Mântuitorului), ne arată faptul că este vorba de un simbol unic. Nu este introdus prin cuvintele „cred" sau „credem" caracteristice crezurilor, ci prin formula „Oricine voiește să se mântuiască...". Deși intenția lui este una soteriologică și delimitativă față de ereziile vremii, totuși textul nu este potrivit pentru a fi rostit public[57], ci corespunde mai mult unei cateheze, urmate de comentarii și explicații. Cu toate acestea, el a fost folosit începând cu secolul al VIII-lea în tipicul liturgic occidental, fiind rostit în cadrul oficierii Ceasului I. În secolul al XIII-lea

[56] Traducerea citată a fost realizată de Preafericitul Părinte Patriarh Justin în Hristou Androutsos, *Simbolica*, p. 50-53. O ediție a textului în limba latină la F. J. Badcock, *The History of the Creeds*, Second Edition, London, 1938, p. 222-226. O ediție critică a textului oferă John Norman Davidson Kelly, *The Athanasian Creed*, London, 1964, p. 17-20.

[57] Cf. Roger John Howard Collins, „Athanasianisches Symbol", p. 328.

a fost acceptat ca al treilea crez normativ, alături de cel Niceo-Constantinopolitan și de cel Apostolic[58].

Într-un studiu dedicat modului în care Biserica Bizantină a receptat Simbolul Atanasian, Vitalien Laurent a demonstrat că *Quicumque vult* a ajuns la cunoștința răsăritenilor în cadrul disputelor legate de Schisma din 1054, fiind citat în favoarea adaosului *Filioque*. Fiind invocat de teologii latini, simbolul a rămas suspect lumii răsăritene, care nu îl cunoștea. A fost mai apoi tradus în secolul al XII-lea în limba greacă, bineînțeles fără *Filioque*, teologii greci considerând textul o creație a Sfântului Atanasie, în care apusenii au adăugat purcederea Duhului și de la Fiul[59]. Astfel, a fost considerat ca un martor important al vechii tradiții a Bisericii începând din secolul al XIV-lea. Patriarhul Ghenadie Scholarios al Constantinopolului susținea autoritatea acestui simbol, considerând că a fost formulat de Sfântul Atanasie al Alexandriei la Sinodul de la Niceea din 325.

La sfârșitul secolului al XVII-lea, acest crez figura ca apendice la *Psaltire* în Biserica Rusă, iar în veacul al XIX-lea grecii l-au atașat la sfârșitul *Ceaslovului*[60]. După descoperirea originii sale occidentale, edițiile grecești de la sfârșitul secolului al XIX-lea deja îl eliminaseră. Astăzi, după

---

[58] Cf. Gerhard May, „Athanasian Creed", în: *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 1 (1999), p. 150.

[59] Vitalien Laurent, „Le Symbole «Quicumque» et l'Église byzantine. Notes et documents", în: *Échos d'Orient*, Tome 35 (1936), p. 401-402.

[60] Cf. A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa, I. Prolegomena*, Florentiae, 1911, p. 362-400 apud *Ibidem*, p. 385.

cunoștințele noastre, Simbolul Atanasian nu există în nicio carte de cult ortodoxă.

Crezul Atanasian se caracterizează așadar printr-o teologie trinitară de influență latină, fiind atribuit pe nedrept marelui teolog alexandrin. Daniel Waterland recunoștea, în secolul al XVIII-lea, dependența totală a Simbolului Atanasian de teologia Fericitului Augustin, în special în partea trinitară. Acestei influențe i se datorează și prezența învățăturii despre purcederea Duhului Sfânt de la Tatăl și de la Fiul, ca parte integrantă a primei redactări a crezului.

După cum am văzut în capitolul precedent, *Liber Concordiae* (1580), redactată de teologii luterani aflați în dispute, a menționat ca texte normative ale luteranismului cele *Tria Symbola catholica sive oecumenica* (Apostolic, Niceo-Constantinopolitan și Atanasian)[61]. Sub influență occidentală, unii teologi ortodocși au preluat o astfel de viziune teologică, care nu este proprie Răsăritului. Procedura folosită, aceea de a elimina dintr-un text de proveniență occidentală adaosul *Filioque*, considerându-l apoi ortodox, este discutabilă. În acest mod, orice teolog poate fi „ortodoxizat", dacă se caută și se elimină pasajele eretice din scrierile sale. Tradiția liturgică ortodoxă a operat însă modificările necesare, arătând astfel că adevărata teologie se trăiește în cultul Bisericii.

Sfântul Epifanie al Salaminei a dezvoltat și augmentat Crezul Niceean în *Ancoratus* (373-374), adăugând noi sintagme teologice, care combăteau apolinarismul și pnevmatomahismul, înainte de formularea Crezului de la

[61] Cf. *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, p. 19.

Constantinopol, deoarece, spune el, „și-au făcut apariția alte erezii, unele după altele, în generația noastră“[62]. Crezul formulat de un sfânt al Bisericii Ortodoxe este mai degrabă un text normativ pentru tradiția răsăriteană, decât problematicul Simbol Atanasian.

[62] Cf. Epifanie al Salaminei, *Ancoratus.* Ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 332-335.

4

Kerygma, *homologhia*, *canonul adevărului, regula fidei*, *crezul* și *simbolul* – diversitatea formulării și mărturisirii credinței

Conceptele teologice au suferit de-a lungul vremii serioase modificări ale înțelesului și conținutului pe care îl redau. Acestea trebuie întotdeauna avute în vedere, pentru a fi drepți și corecți în judecata teologică pe care o formulăm. Astfel, concepte precum ecumenic, dogmă, *kerygmă* etc. au avut de-a lungul secolelor diverse înțelesuri. La Sfântul Vasile cel Mare, de exemplu, termenul *dogma* reprezintă experiența de veacuri a Bisericii, tainică și trăită în cultul divin, având astfel un alt conținut decât cel consacrat în limbajul teologic contemporan. *Kerygma* însă desemna mărturisirea și definirea adevărurilor de credință[63], având deci un conținut asemănător cu cel al dogmei, așa cum o înțelegem astăzi. Astfel de diferențieri precise ne ajută să înțelegem și să exprimăm corect gândirea unui Părinte al Bisericii, a unui teolog sau diferite tipuri de gândire.

Pe de altă parte, există mai multe genuri și forme literare în care s-a formulat și transmis credința creștină

[63] Cf. Ciprian Ioan Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie, text, analiză comparată, comentariu teologic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2009, p. 53-54.

încă de la începuturi. La întemeierea ei, în ziua Cincizecimii, prima comunitate creștină a intrat în istorie în urma predicii Sfântului Apostol Petru, care constituie un adevărat sumar hristologic (cf. *Faptele Apostolilor* 2, 14-38). Noul Testament însuși cuprinde o bogăție de forme literare fixe dezvoltate aproape concomitent, ce merge de la Evanghelii și Epistole până la *Faptele Apostolilor* și *Apocalipsa* lui Ioan. În decursul primelor veacuri s-au dezvoltat alte genuri literare pe lângă cele amintite mai sus, precum apologii, cateheze, omilii, imne, anaforale, comentarii biblice, tratate teologice, apoftegme ale Părinților etc. Toate aceste genuri literare au avut drept scop apărarea, prezentarea, explicitarea, mărturisirea și transmiterea credinței Bisericii, primită prin revelație de la Mântuitorul Iisus Hristos. În cele ce urmează vom încerca diferențierea și precizarea unor concepte fundamentale folosite pentru explicitarea și sistematizarea credinței în primele veacuri, încercând să ne apropiem de definirea unui gen literar propriu, simbolul sau crezul.

4.1 Kerygma și homologhia

Exegeții Noului Testament au distins mai multe tipuri de formulări ale credinței, între care *kerygma* și *homologhia* au jucat un rol de prim rang, alături de alte formule de credință (prezente, de exemplu, în imne). Prima constituie propovăduirea orală a credinței în Iisus Hristos în interiorul comunităților iudaice sau greco-romane, deci se adresează unui mediu necreștin și are în centru mesajul conform căruia Dumnezeu L-a înviat pe Iisus Hristos din morți. Un rezumat al *kerygmei* apostolice s-a păstrat în cuvântările din

Faptele Apostolilor, dar și în cele prezente în literatura epistolară a Noului Testament.

Homologhia se referă la mărturisirea publică a credinței în interiorul comunității creștine, cel mai adesea în cadrul liturgic. *Homologhiile* sau mărturisirile nou-testamentare se împart în două grupe: formule nominale (se referă la persoana lui Hristos și-L definesc cu ajutorul titlurilor acordate, în formă aclamativă)[64] și formule verbale (se referă la faptele Sale mântuitoare pe care le descriu, fiind introduse adesea prin verbele „a crede" și „a mărturisi")[65]. Una dintre cele mai citate mărturisiri din Noul Testament, care cuprinde atât o formulă nominală, cât și una verbală, este cea de la *Romani* 10, 9:

> „*Că de vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul și vei crede în inima ta că Dumnezeu L-a înviat pe El din morți, te vei mântui*".

Aici este evidentă prezența a două elemente. În primul rând, *homologhia* că Iisus este Domnul (*Kyrios*), apoi în al doilea rând, formula de credință introdusă prin verbul „a crede". Prima se referă la Iisus cel din ceruri, iar cea de-a doua descrie și privește în trecut la moartea și Învierea Sa. Acestei descrieri la timpul trecut a morții și Învierii lui Hristos

---

[64] Cu privire la aclamațiile hristologice nou-testamentare vezi Klaus Wengst, „Glaubensbekenntnisse. IV – Neues Testament", în: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII (1984), p. 396-397.

[65] Pentru o descriere amănunțită a diferențelor dintre *kerygma* și *homologhia*, precum și o prezentare a diferitelor tipuri de homologhii a se consulta dr. Constantin Preda, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002, p. 36-49.

i s-au adăugat constant noi elemente referitoare la întruparea și Înălțarea Sa la ceruri, ce au condus la formule de credință tot mai dezvoltate și mai complexe[66]. Acestea și-au găsit mai apoi formula unică și normativă, cel puțin pentru creștinismul răsăritean, în Crezul Niceo-Constantinopolitan[67].

Din perspectiva unei istorii a crezului, ne interesează dacă aceste tipuri de mărturisiri de credință nou-testamentare pot fi identificate cu unitatea literară *crez*, pe care o cercetăm. În sens larg, toate formulele prin care se mărturisește credința în Noul Testament sau în literatura creștină primară sunt „mărturisiri" sau „crezuri". De aceea este necesară o delimitare mai exactă a conceptelor. În Noul Testament întâlnim verbul „a mărturisi" (*homologein*) de 19 ori, de fiecare dată folosit în sens larg. Substantivul „mărturisire" (*homologia*) apare de 5 ori[68], de fiecare dată

[66] Cf. Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche", în: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII (1984), p. 401.

[67] Pentru o prezentare detaliată, cf. Pr. Constantin Preda, „Elemente ale Crezului în Noul Testament", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, vol. X (2010), p. 89-112.

[68] 2 Cor. 9, 13 – *„Slăvind ei pe Dumnezeu, prin adeverirea acestei ajutorări, pentru supunerea mărturisirii voastre Evangheliei lui Hristos și pentru dărnicia împărtășirii către ei și către toți"*; 1 Tim. 6, 12-13 – *„Luptă-te lupta cea bună a credinței, cucerește viața veșnică la care ai fost chemat și pentru care ai dat bună mărturie înaintea multor martori. Îți poruncesc înaintea lui Dumnezeu, Cel ce aduce toate la viață, și înaintea lui Iisus Hristos, Cel ce, în fața lui Ponțiu Pilat, a mărturisit mărturisirea cea bună"*; Evrei 3, 1 – *„Pentru aceea, frați sfinți, părtași chemării cerești, luați aminte la Apostolul și Arhiereul mărturisirii noastre, la Iisus Hristos"*; Evrei 4, 14 – *„Drept aceea, având Arhiereu mare, Care a străbătut cerurile, pe Iisus, Fiul lui Dumnezeu, să ținem cu tărie mărturisirea"*; Evrei 10, 23 – *„Să ținem mărturisirea nădejdii cu neclintire, pentru că credincios este Cel ce a făgăduit"*.

tot în înțeles general[69], fără referire la vreo mărturisire de credință cunoscută și recunoscută ca formulă literară fixă și normativă. Mai mult de atât, nu se întâlnește deloc formula *mărturisire de credință*, deși la *Evrei* 10, 23 întâlnim expresia „mărturisirea nădejdii" sau în *1 Ioan* 1, 9 expresia „dacă mărturisim păcatele noastre". Toate aceste formulări se referă la *actul mărturisirii* credinței, nu la *formule de credință* exacte, normative și fixe, așa cum este Crezul Niceo-Constantinopolitan.

În articolul consacrat cuvântului *crez* din *Dicționarul de Teologie Ortodoxă*, pr. Ion Bria a sintetizat perspectiva nou-testamentară asupra acestuia cu următoarele cuvinte:

> „*Cu toate că în Noul Testament nu se găsește un crez formulat ca atare, stabilit de Apostoli, totuși, încă de la începutul Bisericii au circulat scurte formulări de credință în care se rezumă istoria unică a mântuirii și care indică obiectul credinței creștine*"[70].

Pentru *homologhiile* sau formulele de credință ale primelor două veacuri, în limbile moderne se întrebuințează denumirea de „mărturisiri de credință" (*Glaubensbekenntnis, confession de la foi, confession of faith*). În Biserica Ortodoxă, formula *Mărturisiri de credință* s-a impus, în mod special, pentru cărțile simbolice ale Ortodoxiei din veacurile al XVI-lea și al XVII-lea[71]. Formula menționată este folosită în mod

---

[69] Cf. Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 8. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994, p. 361-362.

[70] Pr. prof. dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, p. 111.

[71] Este vorba de *Mărturisirile de credință* ale lui Mitrofan Critopulos,

aleatoriu atât în Orient, cât și în Occident, unde diverse genuri literare în care este mărturisită și explicitată credința sunt numite în mod general *Mărturisiri de credință*, de la texte de câteva rânduri, până la tratate de câteva sute de pagini, așa cum sunt *Mărturisirile* din secolul al XVII-lea.

4.2 *Canonul adevărului* și *regula credinței*

Deoarece nu s-a ținut cont de distincția dintre *simbol* și *regula fidei*, în cercetarea simbolică s-au strecurat multă nesiguranță și nenumărate greșeli[72]. Multe formulări de credință ce se încadrau propriu-zis în genul literar *regula fidei* au fost editate sub titlul de „crezuri private", ceea ce a constituit o confuzie[73]. *Canonul adevărului* (Sfântul Irineu de Lyon) sau *regula credinței* (Tertulian) reprezintă suma concisă a conținutului credinței Bisericii, așa cum a fost transmisă de la Hristos prin *Tradiția Apostolică*. Exprimarea regulii credinței în scris apare în a doua jumătate a secolului al II-lea și este destul de flexibilă, cunoscând variate formulări nu numai la diferiți autori creștini, ci chiar la același autor (de. ex. Tertulian). Influențarea reciprocă dintre *simbolul*

Petru Movilă și Dositei al II-lea al Ierusalimului. Cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, pr. prof. Milan Șesan, pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, p. 312-314. Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, vol. IV, Editura Trinitas, Iași, 2005, p. 178-186.

[72] Cf. Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche", p. 402.

[73] Cf. Wolfram Kinzig și Markus Vinzent, „Recent Research on the Origin of the Creed", în: *The Journal of Theological Studies*, NS 50 (1999), p. 541.

credinței și *regula fidei* este posibilă, dar cele două unități literare nu sunt identice și nu au aceeași origine[74].

În cercetare s-a accentuat constant legătura dintre botez și *regula fidei* sau *canonul adevărului*. Se pare însă că cele două au de a face în primul rând cu norma dogmatică a adevărului credinței, fiind astfel strâns legate de mărturisirea acestuia în fața ereticilor. Citarea *canonului adevărului* de către Sfântul Irineu al Lyonului în *Demonstrația propovăduirii apostolice* sau în tratatul *Împotriva ereziilor*, precum și a *regulii credinței* de către Tertulian în lucrările *Împotriva lui Praxeas* și *Despre prescripția ereticilor*, conduc evident la un context al formulării și apărării credinței în fața ereziilor vremii, care era asumată și în cadrul catehezei baptismale de dinaintea botezului. O comparație a locurilor în care este citată *regula credinței* arată flexibilitatea acesteia în formulare, precum și existența unor formule și expresii, care ulterior sau concomitent au fost asumate în crezurile interogative locale[75].

Canonul adevărului este exprimat astfel de Sfântul Irineu de Lyon:

> „*Iată, deci, ordinea credinței noastre și temelia zidirii și sprijinul vieţuirii noastre:*
>
> *Dumnezeu Tatăl, necreat, necuprins, nevăzut, Dumnezeu unul, Creator a toate. Acesta este primul articol al credinței noastre.*

---

[74] Cf. Frederick Ercolo Vokes, „Apostolisches Glaubensbekenntnis“, p. 532.

[75] O prezentare pe coloane paralele a trei redactări diferite, chiar foarte flexibile, ale *regulei credinței* în operele lui Tertulian, ne oferă Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche“, p. 404.

Iar cel de-al doilea articol este: Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos Domnul nostru, Care a fost descoperit profeților, potrivit profețiilor lor și în măsura în care a fost în preorânduirea lui Dumnezeu. Toate lucrurile au venit la ființă prin mâna Fiului; iar la plinirea vremii, pentru a strânge toate la un loc și pentru a rezuma toate lucrurile, El a voit să Se facă om printre oameni, vizibil și palpabil, pentru ca să distrugă moartea și să restabilească viața și împăcarea desăvârșită între Dumnezeu și om.

Iar cel de-al treilea articol este: Duhul Sfânt, prin Care profeții au profețit, iar Părinții au învățat lucrurile dumnezeiești și cei drepți au fost îndrumați pe calea dreptății, Care la sfârșitul vremii și într-un nou chip Se va revărsa peste oameni pretutindeni în lume, reînnoindu-l pe om pentru Dumnezeu"[76].

John N. D. Kelly considera că Sfântul Irineu cunoștea un mic *crez* interogativ în trei articole, întemeiat pe *kerygma* hristologică, formulat declarativ și extins în acest canon al adevărului, fără să trădeze însă accente antieretice[77]. Este evidentă distincția dintre această formulare mai largă a credinței și presupusul crez pe care considerăm că l-a avut

[76] Sfântul Irineu de Lugdunum, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, traducere, introducere și note de prof. dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 70-71.

[77] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 84-85.

în vedere Sfântul Irineu la redactarea acesteia. Aceeași distincție este prezentă și la Tertulian[78]. Deși *regula credinței* este un rezumat al învățăturii de credință, totuși aceasta nu este atât de concisă ca un crez, fiind folosită în propovăduirea kerygmatică și în lucrările teologice unde se urmărea delimitarea adevărului credinței de erezie. Formularea ei era liberă, nu precis fixată, ca în cazul crezurilor baptismale locale. Interdependența dintre *regula credinței* și *crez*, raportul dintre ele și modul în care s-au influențat reciproc constituie încă teme neelucidate consensual de cercetători[79].

4.3 *Crezul* și *Simbolul*

Crezul sau *Simbolul credinței* sunt cele două concepte clasice sinonime, folosite astăzi în mod expres pentru a desemna genul literar în care a fost redactat Simbolul Niceo-Constantinopolitan. Un crez sau un simbol sunt formulări succinte, fixe și precise ale credinței, referitoare la Dumnezeu și relația Lui cu lumea și omul. Un crez trebuie să conțină cuvintele «cred» sau «credem», în formă declarativă, sau întrebarea «crezi?», la care se aștepta răspunsul «cred/credem», în cazul simbolurilor interogative. Majoritatea crezurilor sunt formate din trei articole, ce exprimă credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh[80]. Dezvoltarea acestui mod de formulare

[78] Pentru prezentarea modului în care Tertulian înțelegea și formula *regula credinței* vezi John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 86-92.

[79] Pentru diferite poziționări, a se vedea sinteza lui Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche", p. 405.

[80] Cf. Wolfram Kinzig and Markus Vinzent, „Recent Research on the Origin of the Creed", p. 540-541.

a credinţei de către Biserică stă în strânsă legătură cu botezul şi catehumenatul.

Termenii folosiţi pentru a desemna crezul în Răsărit până în veacul al IV-lea au fost ἡ πίστις (credinţa) şi, mai rar, τὸ μάθημα (învăţătura)[81]. Până la apariţia termenului τὸ σύμβολον în Orient, cu referire la textul mărturisirii credinţei, a trecut aproape un secol de la atestarea întrebuinţării lui de Sfântul Ciprian al Cartaginei, la jumătatea secolului al III-lea. În Canonul VII al Sinodului de la Laodiceea (343) se prevede că ereticii trebuie să înveţe simbolurile credinţei (τὰ τῆς πίστεως σύμβολα). Este posibil ca pluralul să se refere la diversele formule baptismale din Orient, întrucât la acest sinod au fost prezenţi episcopi din regiuni diferite[82]. Termenul nu era încă deplin consacrat în Orient, deoarece Sfântul Chiril al Ierusalimului nu numeşte niciodată crezul baptismal de la Ierusalim τὸ σύμβολον, ci întotdeauna ἡ πίστις[83]. Abia în secolul al V-lea termenul „simbol" se impune şi în Orient.

Sinodalii de la Niceea au folosit termenul Ἔκθεσις pentru a defini ceea ce noi numim astăzi Crezul Niceean. Termenul *ekthesis* se referă la un decret sinodal în care credinţa este formulată succint şi prin delimitare faţă de erezie.

---

[81] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 58.

[82] Această mărturie a fost pusă sub semnul întrebării de către numeroşi cercetători, emiţându-se mai multe ipoteze cu privire la ce poate însemna termenul „simbol" aici. Cf. Andreas Merkt, „Symbolum. Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnamens", în: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Band 96 (2001), p. 20-21.

[83] Cf. H. J. Carpenter, „*Symbolum* as a title of the *Creed*", în: *The Journal of Theological Studies*, XLIII (1942), p. 6.

Același termen s-a păstrat și în cazul Crezului Constantinopolitan din 381[84]. Abia după aceasta, începând cu secolul al V-lea, expresia „Simbolul credinței" este folosită din ce în ce mai des și se impune definitiv[85].

Termenul vechi ἡ πίστις (credința) s-a păstrat de-a lungul veacurilor, devenind până astăzi un termen consacrat formulei de mărturisire a credinței, moștenit în limbile moderne din echivalentul latin *credo* al verbului grec πιστεύω. Limba engleză l-a păstrat sub forma „creed", în timp ce în germană se folosește „das Credo". „A crede" se spune, însă, în engleză *to believe*, în timp ce în germană se spune *glauben*, două verbe ce nu au aceeași rădăcină cu substantivele folosite pentru a defini Simbolul credinței.

În limba română, atât cuvântul „crez", cât și verbul „a crede" sunt de proveniență latină și s-au format din aceeași rădăcină. „Crez" provine din substantivizarea formei de indicativ prezent, persoana I, singular, a verbului „a crede" (*cred*), în forma sa arhaică „crez". Acest lucru este evident în primele traduceri ale crezului în limba română, realizate în *Catehismul românesc de la Sibiu* (1544) și în micul tratat *Întrebare creștinească* tipărit de Coresi în 1559. În ambele catehisme, la întrebarea „Zi credința ce-au făcutŭ 12 Apostoli" se răspunde: „Crezŭ întru Dumnezeu Tatălŭ

[84] Termenul a fost redat în limba latină prin sintagma „expositio fidei". Cf. Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1 – Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870)*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998, p. 5 și 24.

[85] A se vedea capitolele dedicate receptării Crezului Niceo-Constantinopolitan în ritualul baptismal și în Sfânta Liturghie, din lucrarea de față.

putearniculŭ..."[86]. Astfel, pentru simbolul credinței era folosit în secolul al XVI-lea în limba română termenul „credința" (să nu uităm că ne aflăm în fața primelor texte tipărite în limba română), redând astfel cel mai vechi nume dat în lumea răsăriteană crezului. Numele de „Crez" întrebuințat astăzi provine evident din forma verbală „crezu". În *Catehismul Marțian* tipărit în 1924 de Al. Rosetti, care redă un text din secolul al XVII-lea, verbul introductiv al simbolului credinței este redat sub forma modificată „credzu"[87].

Cu privire la termenul „simbol", cercetătorii sunt de acord că acesta a fost folosit în textele creștine de proveniență latină, înainte de a fi întrebuințat de autorii creștini de limbă greacă. Tertulian l-a folosit în context baptismal, iar Sfântul Ciprian al Cartaginei folosește termenul „simbol" în epistolografia sa, la jumătatea secolului al III-lea, cu referire la o formulă cu care se mărturisea credința, dar și cu privire la actul botezului. Expresiile folosite de episcopul cartaginez *symbolo baptizare*, *lex symboli* și *symbolum trinitatis* conduc către o înțelegere plenară a termenului „simbol", ce include totalitatea formată din întrebările asupra credinței (*interrogationes de fide*), răspunsurile la acestea și tripla scufundare în apă, așa cum a demonstrat H. J. Carpenter[88]. Astfel, caracteristica centrală a actului botezului, descris ca *symbolum*, era formată din răspunsul afirmativ al candidatului la formularea interogativă a credinței. De aici reiese faptul că termenul

[86] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme româno-luterane Bârseanu, Sturdzan și Marțian*, Cartea Românească, Sibiu – Cluj, 1945-1946, p. 36 și 66.

[87] I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 137.

[88] Cf. H. J. Carpenter, „*Symbolum* as a title of the *Creed*", p. 7-10.

symbolum nu a desemnat până în secolul al IV-lea un crez declarativ, ci s-a referit doar la crezul interogativ, împreună cu celelalte acte liturgice ale botezului[89].

Această evoluție și înțelegere este evidentă în Canonul VII al Sinodului din Arles (314), care se referă la reprimirea ereticilor în Biserică. Acesta stipulează faptul că Bisericile din Africa trebuie să ceară simbolul de la cel care dorește să vină în Biserică dintr-o grupare eretică:

> *„De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit, ut si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum..."*[90].

Este evident că avem de-a face cu interogațiile baptismale, ce trebuiau să-i fie adresate candidatului. Prin aceasta este indubitabilă aplicarea termenului „simbol" la crezul interogativ[91]. Folosirea termenului „simbol" în acest canon atestă autoritatea universală pe care o cunoștea în acea vreme, dincolo de o simplă întrebuințare locală.

În cursul secolului al IV-lea, o dată cu dezvoltarea catehumenatului, termenul „simbol" a devenit parte componentă a riturilor de predare sau transmitere a crezului (*traditio symboli*) și de reproducere sau recitare a crezului declarativ (*redditio symboli*), iar prin aceasta este evidentă tranziția termenului de la crezul interogativ la cel declarativ, așa cum se păstrează până astăzi. În anul 358, termenul *symbolum* apare la Marius Victorinus, pentru prima oară în Apus, ca

---

[89] Aceasta este concluzia la care ajunge și Andreas Merkt, „Symbolum. Historische Bedeutung", p. 16.

[90] Canon citat *apud* H. J. Carpenter, „*Symbolum* as a title of the *Creed*", p. 10.

[91] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 62.

denumire pentru un crez declarativ. În următoarele decenii, Ambrozie, Rufin și Augustin folosesc acest concept foarte des pentru a desemna un crez declarativ[92].

Este interesant să remarcăm că termenul care s-a impus pentru a desemna mărturisirea de credință nu a fost nici *fides*, nici *confessio*, nici *regula*, ci *symbolum*. Se pare că un rol fundamental în acest proces de impunere l-a jucat multitudinea de înțelesuri posibile ale termenului, care reies din interpretările patristice[93]. Printre cele mai uzitate semnificații ale acestui termen se numără: 1. culegere de articole (înțelegere greșită ce provine de la confundarea neutrului *σύμβολον* cu femininul *συμβολή*, în latină *collatio*, interpretare bazată pe relatarea lui Rufin de Aquileea, conform căruia fiecare din cei 12 Apostoli ar fi rostit unul din articolele crezului); 2. semn sau parolă de recunoaștere (care, după unii, ar proveni din religiile de mistere); 3. contract sau pact; 4. cele trei interogații baptismale[94]. Toate cele patru semnificații sunt atestate la diferiți autori creștini din primele patru veacuri, iar o analiză a textelor în care apar a fost deja realizată, fără a se ajunge la un consens. Cele patru înțelesuri presupuse reflectă însă bogăția și plinătatea semantică ale termenului devenit clasic, începând cu secolul al IV-lea, pentru a desemna acea unitate literară creștină, precisă și succintă, ce conține sintetic întreaga credință a Bisericii.

---

[92] Cf. Andreas Merkt, „Symbolum. Historische Bedeutung", p. 20.
[93] Cf. Andreas Merkt, „Symbolum. Historische Bedeutung", p. 26 ș.u.
[94] Cf. Frederick Ercolo Vokes, „Apostolisches Glaubensbekenntnis", p. 529-530.

5

De la originile Crezului până la Simbolul de la Niceea (325)

Cele două Crezuri de la Niceea (325) și Constantinopol (381) sunt rezultatul final al formulării credinței Bisericii în texte fixe și normative pentru întreaga creștinătate. Simbolul Niceo-Constantinopolitan este cel mai vechi crez fixat cu autoritate ecumenică, cu două secole înainte de realizarea formei definitive a Crezului Apostolic și a Crezului Atanasian. Care este însă primul crez al Bisericii? Cine l-a formulat? În ce contexte a fost fixată esența credinței în formule fixe? Care este legătura dintre crez și botez? În ce relație a stat simbolul credinței cu cateheza catehumenală? Câte simboluri ale credinței au fost în uz până în secolul al IV-lea? Există vreo diferență între Orient și Occident în ceea ce privește crezurile primelor veacuri? La toate aceste întrebări vom încerca să răspundem pornind de la diferențierile terminologice enunțate în capitolul precedent.

Cercetarea simbolică a zilelor noastre este foarte complexă, iar poziționările teologilor comportă accente și nuanțe ce îi diferențiază în mai multe categorii. Dintre acestea pot fi remarcate două direcții generale, dominate în mare de teologi germani, englezi și olandezi. Există o direcție marcată clar de teologul anglican John Norman Davidson Kelly

(†1997), urmat de germanul Reinhard Staats și de olandezul Liuwe Westra, care consideră că elemente de crez declarative sunt atestate deja în Noul Testament, iar mai apoi de-a lungul primelor trei secole a avut loc o îmbogățire și dezvoltare constantă a formulelor de credință ale începuturilor. O a doua direcție, numită de diac. Ioan I. Ică jr. „revizionistă“[95], marcată de teologii germani Hans von Campenhausen[96] și Adolf Martin Ritter[97], precum și de ucenicii celui din urmă (Markus Vinzent, Christoph Markschies, Wolfram Kinzig etc.), consideră că primele crezuri declarative au apărut în prima jumătate a secolului al IV-lea, fiind precedate de crezurile interogative – *interrogationes de fide* – ce sunt atestate în secolele al II-lea și al III-lea[98].

Trebuie reținut, încă de la început, că nu a existat niciun moment în viața și istoria Bisericii în care credința în Dumnezeu și în Iisus Hristos, ca Fiu al Său, întrupat, mort și înviat pentru noi și pentru a noastră mântuire, să nu fie mărturisită. Încă din prima zi de existență, comunitatea creștină din Ierusalim a „primit cuvântul“ Sfântului Apostol Petru despre Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel înviat din morți. Cei de față au fost „pătrunși la inimă“ și s-au botezat

---

[95] Cf. Diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 210.

[96] „Das Bekenntnis im Urchristentum“, în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band 63 (1972), p. 210-253.

[97] „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche“, în: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII (1984), p. 399-412.

[98] Cf. Wolfram Kinzig and Markus Vinzent, „Recent Research on the Origin of the Creed“, p. 536-542. Pentru o prezentare detaliată a viziunilor celor două direcții, cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 208-212.

„în numele lui Iisus Hristos“ (*Faptele Apostolilor* 2, 37-38 și 41). Crezând în învierea lui Hristos, trei mii de persoane s-au botezat în ziua Cincizecimii. Această legătură dintre credință și botez ne conduce de fapt către locul (*Sitz im Leben*) unde trebuie să căutăm începuturile Crezului. Credința a fost însă mărturisită și în alte contexte vitale ale vieții creștine, precum martiriul, cultul, predica, apologia[99].

5.1 *Homologhiile* din Noul Testament

În capitolul anterior am vorbit despre *homologhiile* din Noul Testament, în care este prezentă mărturisirea credinței în Dumnezeu Tatăl, precum și în divinitatea Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul Său, în diferite contexte. Împreună cu John N. D. Kelly, susținem ca fiind demonstrat faptul că „Biserica a posedat în epoca apostolică o mărturisire, în sens larg, a unui corp de învățături recunoscute“[100]. Mai mult de atât, „în Noul Testament există o serie de date care dovedesc că credința începea să se consolideze în sumare convenționale“[101]. Aflându-ne pe drumul istoriei Crezului Niceo-Constantinopolitan, nu vom stărui asupra tuturor locurilor nou-testamentare, unde se mărturisește credința, dar putem schița principalele tipuri de formule de credință folosite[102].

---

[99] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 121-131.

[100] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 20.

[101] Pr. Constantin Preda, „Elemente ale Crezului în Noul Testament“, p. 91.

[102] O culegere a pasajelor din Noul Testament unde este vorba de mărturisirea credinței ne oferă Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss (Ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. 1, p. 33-36;

Există trei tipuri de mărturisiri hristologice în Noul Testament: nume predicative ale lui Iisus (răspunsul lui Petru în Cezareea lui Filip: *„Tu ești Hristosul“* – *Marcu* 8, 29), aclamații ale lui Iisus (sfârșitul imnului liturgic hristic: *„și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos“* – *Filipeni* 2, 11) și formule binitare (mărturisirea lui Petru: *„Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui viu“* – *Matei* 16, 16)[103]. Pe lângă acestea este evidentă prezența unor formule trinitare (*„Harul Domnului nostru Iisus Hristos, dragostea lui Dumnezeu Tatăl și împărtășirea Sfântului Duh să fie cu voi cu toți!“* – 2 *Cor.* 13, 13), care nu sunt atestate totuși ca mărturisiri propriu-zise[104], ci sunt calificate ca elemente centrale ale învățăturii de credință primare. Fuziunea celor două sumare – hristologic și trinitar – a condus la formulele de credință mai complexe ale secolelor al II-lea și al III-lea[105]. În centrul acestor formule se află credința în dumnezeirea

---

John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 21-30; Cf. Klaus Wengst, „Glaubensbekenntnisse. IV – Neues Testament“, în: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII (1984), p. 392-399 cu bogată bibliografie. O prezentare recentă și detaliată în limba română a formulelor de credință din Noul Testament ne oferă pr. Constantin Preda, „Elemente ale Crezului în Noul Testament“, p. 91-109.

[103] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 148-150.

[104] Cf. Konstantinos Nikolakopoulos, „Formule «treimice» fundamentale din Noul Testament, cele dintâi premise ale Simbolului de credință“, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, vol. X (2010), p. 77-88.

[105] O împărțire mai complexă a tipurilor de mărturisiri din Noul Testament a realizat pr. Constantin Preda, „Elemente ale Crezului în Noul Testament“, p. 92: formule sau aclamații; formule nominale sau verbale; formule pozitive sau negative; formule parțiale sau depline.

Mântuitorului Iisus Hristos, alături de mărturisirea Naşterii, pătimirii şi Învierii Sale, a faptului că este Mesia, Fiul lui Dumnezeu, trimis să mântuiască lumea, iar la sfârşitul veacurilor va veni din nou ca Judecător. O caracteristică a mărturisirilor de credinţă prezente în Noul Testament este aceea că ele nu aveau rolul de a delimita credinţa creştină de alte credinţe, ci de a mărturisi ceea ce credinciosul crede în comuniune cu ceilalţi. De aici, putem observa diversitatea formulărilor prezente în aceste mărturisiri, precum şi lipsa unei tendinţe de uniformizare a sumarelor de credinţă[106].

În lipsa unei terminologii exacte cu privire la mărturisirile de credinţă ale Noului Testament, trebuie să precizăm că aceste formulări nu pot fi considerate „crezuri" în sensul simbolurilor din secolul al IV-lea. Ultimele sunt unităţi literare redactate conştient de către o autoritate (episcop sau sinod) şi conţin în mod sistematic principalele elemente ale credinţei creştine, pentru a o delimita de alte credinţe, precum şi de direcţiile eretice din cadrul aceleiaşi religii. Această dezvoltare a formulării credinţei a fost determinată de provocările venite din noile contexte ale propovăduirii şi delimitării credinţei creştine faţă de iudaism şi păgânism, precum şi faţă de tendinţele eretice (iudaizante, gnostice) din interiorul creştinismului[107].

---

[106] Cf. Klaus Wengst, „Glaubensbekenntnisse. IV – Neues Testament", p. 398.

[107] De exemplu, provocarea dochetismului, semnalată în mod evident în Epistolele Sfântului Evanghelist Ioan, a avut ca urmare accentuarea realităţii întrupării şi a mărturisirii că Iisus Hristos a luat trup adevărat. Cf. Hans von Campenhausen, „Das Bekenntnis im Urchristentum", p. 235-241.

Un ultim aspect ce trebuie lămurit cu privire la epoca apostolică se referă la teoria modelului primar. Conform acestei viziuni, dezvoltată și disputată în special în a doua parte a secolului al XIX-lea, a existat un prim crez, numit *Urmodell* (model originar), pe care mulți cercetători s-au străduit să-l reconstituie, din care au derivat apoi toate crezurile Bisericii (Roman, Apostolic etc.)[108]. Această ipoteză se afla în consens cu cercetarea liturgică a vremii, care susținea că a existat o primă liturghie apostolică, foarte lungă (cf. formularul euhologic al *Constituțiilor Apostolice*)[109], care a fost apoi prescurtată deliberat. Liturgiștii au demonstrat însă, în ultimele decenii, exact contrariul, anume că evoluția textelor liturgice a fost de la concizie la prolixitate[110]. La fel s-a întâmplat și în cercetarea simbolică din prima parte a secolului al XX-lea, când această ipoteză a fost respinsă în urma lucrărilor referitoare la mărturisirile prezente în Biserica primară și la *regula fidei*, fiind considerată „rezultatul

---

[108] O prezentare a stadiului cercetărilor în această privință la sfârșitul secolului al XIX-lea oferă: W. Sanday, „Recent Research on the Origin of the Ceed", în: *The Journal of Theological Studies*, 1 (1899/1900), p. 3-22; Wolfram Kinzig și Marcus Vinzent, *„Recent Research on the Origin of the Creed"*, p. 535-559, unde prezintă situația cercetărilor simbolice la sfârșitul secolului al XX-lea.

[109] Redactarea acestei scrieri pseudo-epigrafice este datată de cercetători în anul 380, în Antiohia. Ediția critică a fost realizată de Marcel Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, Tomes I-III, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, (SC 320, 329, 336), Cerf, Paris, 1985-1987.

[110] Pentru stadiul actual al cercetărilor cf. diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 278 ș.u. A se vedea modul în care teoria aceasta a fost aplicată Anaforalei Sfântului Vasile cel Mare la Ciprian Ioan Streza, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare*, p. 64 ș.u.

unei interpretări anacronice a unei practici mai târzii în viața Bisericii primare“[111].

În capitolul consacrat istoriei crezurilor și mărturisirilor de credință din celebra lucrare *Credo* a lui Jaroslav Pelikan, subcapitolul dedicat crezului primar (*The Primal Creed*) al Bisericii uimește prin propunerea făcută de renumitul teolog american. Acesta consideră că primul crez al Bisericii este de fapt *Shema* iudaică (*Deut.* 6, 4), rostită de Iisus și redată de Evanghelia după Marcu, ca răspuns la întrebarea unui cărturar privitoare la prima poruncă: *„Ascultă Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn“* (*Marcu* 12, 29)[112]. Evident că afirmația monoteismului divin în versetul biblic de mai sus stă în centrul credinței creștine, dar acest citat nu poate fi considerat un crez și nici o mărturisire de credință în sens propriu-zis. Ea constituie doar o afirmare pozitivă a credinței într-un singur Dumnezeu. Noi ne aflăm însă pe drumul identificării unei prime forme literare creștine ce trebuie să conțină neapărat formularea „cred/credem“, ca verb ce presupune mărturisirea practică efectivă a principalelor adevăruri de credință.

Concluzia la care putem rămâne în urma acestei scurte investigații este aceea că în viața Bisericii apostolice au existat mai multe tipuri de formule de credință – unitare, binitare și trinitare – care au circulat paralel și independent una de cealaltă. Ele au constituit de fapt formulări ale conținutului aceleiași *kerygme* apostolice[113], în centrul căreia s-a

[111] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 30.

[112] Cf. Jaroslav Pelikan, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds*, p. 374.

[113] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 31.

aflat credința în Sfânta Treime și în întruparea și Învierea Fiului lui Dumnezeu. De la Evanghelii și până la primele „crezuri" în sens larg există o continuitate a conținutului credinței. Continuitatea credinței este esența ortodoxiei, în timp ce discontinuitatea credinței este esența ereziei. Istoria teologică a Crezului Niceo-Constantinopolitan înseamnă de fapt descrierea modului în care Biserica a păstrat, a mărturisit și a formulat aceeași credință de-a lungul veacurilor, chiar dacă a fost prezentată în redactări diferite.

5.2 Simbolul credinței și botezul. Alte contexte vitale ale formării Crezului

Biserica creștină a fost dintru începuturi una mărturisitoare. Urmărind originile Crezului trebuie să ne întrebăm care au fost contextele vitale care au revendicat din partea creștinilor primelor secole mărturisirea publică a propriei credințe. Identificarea acestor spații contextuale ne conduce mai departe pe drumul fascinant al fixării formulelor de credință.

Cercetători precum Oscar Cullmann, John N. D. Kelly și Reinhard Staats au identificat o serie de situații în viața primelor comunități creștine, care au condus în mod obligatoriu la cristalizarea și formularea unor mărturisiri de credință. Contextele pe care le-au avut în vedere aceștia sunt următoarele:

1. Botezul, ca rit al încorporării în Biserică, a constituit locul unde trebuia mărturisită noua credință îmbrățișată de candidat. Alături de botezul propriu-zis, cateheza prebaptismală a devenit din veacul al II-lea cadrul explicitării

credinței. Aceasta a condus și la necesitatea unor formule credale sintetice pentru catehumenii convertiți.

2. Sfânta Liturghie și predica au constituit noi prilejuri de mărturisire și fomulare a credinței. Să nu uităm că până la introducerea Crezului în Sfânta Liturghie, în veacul al VI-lea, anaforaua euharistică constituia crezul comunității respective[114], ceea ce arată îngemănarea originară dintre *lex orandi* și *lex credendi*.

3. Mărturisirea credinței în cadrul persecuțiilor a fost, de asemenea, un prilej propriu rostirii de scurte formule de credință.

4. Apologia creștinilor față de societatea păgână persecutoare sau față de tendințele eretice din interiorul creștinismului a favorizat, de asemenea, procesul de formulare a credinței trăite în Biserică[115].

În articolul dedicat mărturisirilor de credință din Biserica veche, Adolf Martin Ritter consideră că această teorie a formulării crezului în contextele enumerate mai sus se lovește de o „dificultate fatală": nu există dovezi pentru ea, iar singurul context vital în care s-au formulat

---

[114] În comentariul său istoric privitor la devenirea Dumnezeieștii Liturghii, Karl Christian Felmy remarca această relație specială între anaforaua liturgică și Crez în veacul al II-lea: „Rugăciunea euharistică cu «Amin»-ul său rostit de popor era «crezul» propriu-zis". Karl Christian Felmy, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, (OIKONOMIA, Band 39), Erlangen, 2000, p. 19.

[115] Cf. Oscar Cullmann, „Les origines des premières confessions de foi", în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 21 (1941), p. 85; Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 121-131; John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 20-21.

și folosit crezuri propriu-zise este doar cel baptismal[116]. Deși nu pot fi găsite dovezi incontestabile despre existența unui crez propriu-zis în ultimele trei situații, totuși nu poate fi negat faptul că în toate contextele amintite s-a mărturisit credința prin formule apropiate de cele din crezuri, păstrate până astăzi în imne, predici, apologii, acte martirice și epistole. Este vorba, așadar, de alte tipuri de unități literare, în care pot fi încadrate aceste mărturisiri ale credinței.

În cele ce urmează vom prezenta succint modul în care botezul a revendicat formularea crezului, încă din timpurile apostolice[117]. Botezul, înțeles în sens larg, cuprinde perioada catehumenatului cu catehezele prebaptismale, ritualul baptismal propriu-zis, precum și catehezele postbaptismale sau mistagogice[118]. În această realitate foarte amplă și complexă trebuie căutat locul de naștere al simbolului credinței ca unitate literară propriu-zisă.

Primul „crez baptismal" de tip binitar apare în episodul convertirii și botezării famenului etiopian de către Filip, în drumul acestuia spre Etiopia. După ce Filip i-a tâlcuit scriptura Vechiului Testament în cheie hristologică, binevestindu-L pe Iisus Hristos și vorbindu-i despre botezul creștin, famenul l-a întrebat dacă se poate boteza.

---

[116] Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche", p. 405.

[117] O prezentare a relației dintre crez și botez în primele patru secole oferă H. J. Carpenter, „Creeds and Baptismal Rites in the First Four Centuries", în: *The Journal of Theological Studies*, XLIV (1943), p. 1-11.

[118] Acestea din urmă nu sunt atestate în toate centrele creștine ale Antichității.

La întâmpinarea lui Filip: *„Dacă crezi din toată inima, este cu putință“*, famenul a răspuns: *„Cred că Iisus Hristos este Fiul lui Dumnezeu“* (*Faptele Apostolilor* 8, 37). După această mărturisire Filip l-a botezat. În *Faptele Apostolilor*, precum și în epistolele Noului Testament, există și alte locuri în care este evidentă, implicit sau explicit, mărturisirea credinței la botez[119].

Înainte de a vedea cum stau lucrurile în veacurile al II-lea și al III-lea, trebuie să stăruim câteva momente asupra instituirii botezului creștin al neamurilor de către Iisus Hristos, după Învierea Sa din morți. Evanghelistul Matei relatează că Iisus S-a arătat celor unsprezece ucenici în Galileea, spunându-le: *„Mergând, învățați toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh“* (*Matei* 28, 19). În această trimitere la propovăduire sunt evidente două aspecte fundamentale: 1. învățarea, care a condus la dezvoltarea instituției catehumenatului, și 2. botezul în numele Sfintei Treimi, formulă din care s-au născut mai întâi întrebările baptismale asupra credinței, în număr de trei, iar mai apoi crezurile declarative cu structură trinitară[120].

---

[119] Cf. *Faptele Apostolilor* 16, 14 ș.u., 1 *Petru* 3, 21, 1 *Timotei* 6, 12, *Evrei* 4, 14. O inventariere și prezentare a acestor locuri oferă John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 46-47.

[120] Cf. Wolfram Kinzig, „«... natum et passum etc.». Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther“, în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 111.

Influența acestei porunci a botezului asupra primelor generații creștine a fost hotărâtoare pentru nașterea crezurilor.

Folosirea formulei trinitare de botez este evidentă în *Didahia celor 12 apostoli*[121] (Siria, sfârșitul veacului I) și în *Apologia I* a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful[122] (Roma, jumătatea secolului al II-lea). Căutările și cecetările efectuate de specialiști în scrierile Părinților Apostolici, pentru a descoperi un crez formal și recunoscut instituțional au eșuat, după cum arată documentata prezentare a lui John N. D. Kelly[123]. Aceasta nu înseamnă că nu a fost mărturisită credința în plinătatea ei și că nu au existat formule de credință baptismale în formă trinitară, după cum reiese din *Epistolele* Sfântului Ignatie Teoforul[124] sau din *Epistola I* a lui Clement.

---

[121] *Didahia* 7.

[122] *Apol* 1, 61.

[123] În *Didahie* și *Epistola I a lui Clement* poate fi bănuită existența unui crez interogativ, în *Păstorul* lui Herma fragmente din cateheza baptismală, iar la Sfântul Ignatie Teoforul și Sfântul Policarp al Smirnei fragmente ale *kerygmei* hristologice primare. Cf. John N.D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 69-74. Dificultatea interpretării formulelor de credință folosite de Sfântul Ignatie Teoforul, ca vestigii ale unui crez antiohian primar, și diversitatea opiniilor pe această temă sunt prezentate de Hans von Campenhausen, „Das Bekenntnis im Urchristentum", p. 241-252.

[124] Prezentarea unor fragmente de mărturisiri de credință din scrierile Sfântului Ignatie Teoforul, ce nu pot fi însă încadrate în unitatea literară denumită *crez* definită mai sus, sunt redate la Marius Țepelea, „Fragmente ale unor mărturisiri de credință din Biserica primară", în: *The Niceno-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 526-528.

Apologia I a Sfântului Iustin Martirul și Filosoful redă câteva precizări importante despre formula baptismală folosită la Roma[125], în anul 155:

> *„[...] se rostește în apă peste cel ce a ales să fie născut din nou și s-a căit pentru cele ce a greșit înainte Numele Tatălui a toate și al Stăpânului Dumnezeu [...] Cel ce se luminează e spălat și în Numele lui Iisus Hristos, Care a fost răstignit pe vremea lui Ponțiu Pilat, și în Numele Duhului Sfânt, Care a vestit dinainte prin profeți toate cele privitoare la Iisus [...]"*[126].

John Kelly a considerat, pornind de la practica uzuală a epocii, că în spatele acestei descrieri se ascunde un simbol baptismal interogativ, adresat de cleric candidatului la botez sub formă de întrebări, la care acesta răspundea „cred", pe care l-a reconstituit sub următoarea formă:

> *„Crezi tu în Dumnezeu, Tatăl și Domnul universului?*
> *Crezi tu în Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, Care a fost răstignit sub Ponțiu Pilat?*
> *Crezi tu în Duhul Sfânt, Care a grăit prin prooroci?"*[127].

Alți cercetători au considerat că pasajul din *Apologia I, 61* ar constitui de fapt parafraza unei reguli a credinței, iar alții au subliniat terenul deosebit de mișcător pe care se înte-

---

[125] Pentru o descriere a ritualului botezului după relatarea Sfântului Iustin, a se vedea Bogdan Tătaru-Cazaban, *Sfântul Martir Iustin Filosoful. O introducere*, Deisis/Stavropoleos, 2010, p. 53-56.

[126] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia I către Antonin Pius*, în: diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 367.

[127] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 77.

meiază orice încercare de reconstrucție[128]. Sfântul Iustin folosește de-a lungul scrierilor sale, pe lângă această formulă trinitară, și multe elemente din *kerygma* hristologică primară. Realitatea prezentă în operele apologetului grec concordă cu ceea ce este considerat astăzi consens general în cercetarea simbolică, anume că formarea crezului a avut loc prin fuziunea unui sumar hristologic cu o formulă trinitară, iar elementele acestuia au fost la origine independente unul de celălalt[129].

5.3 *Interrogationes de fide* – crezurile interogative

Această reconstrucție ipotetică a crezului folosit în comunitatea Romei în timpul Sfântului Iustin Martirul și Filosoful deschide de fapt tematica renumitelor *Interrogationes de fide.* Wolfram Kinzig a realizat o inventariere a mărturiilor din literatura creștină antică ce indică existența unui simbol baptismal sub formă de întrebări. Cercetătorul german a identificat 30 de mărturii indirecte, ce vorbesc de existența acestor întrebări, precum și 23 de mărturii directe, ce redau integral sau parțial interogațiile asupra credinței[130].

---

[128] Cu privire la stadiul dezbaterilor asupra acestui fragment din *Apologia* I a Sfântului Iustin vezi Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed*, p. 69, nota 185.

[129] O contribuție fundamentală în această direcție a constituit-o lucrarea lui J. Haußleiter, *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche: Neue Untersuchungen zur geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Gütersloh, 1920; Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed*, p. 69. Asupra stadiului cercetării vezi Wolfram Kinzig și Marcus Vinzent, „Recent Research on the Origin of the Creed", p. 537.

[130] A se vedea lista mărturiilor indirecte și directe ale autorilor creștini antici cu privire la întrebările asupra credinței: Wolfram Kinzig, „«... natum et passum etc.». Zur Geschichte der Tauffragen", p. 116-141.

Printre martorii acestora se numără între alţii Tertulian, Origen, Sfântul Ciprian al Cartaginei, Firmilian al Cezareei Capadociei, Dionisie al Alexandriei, precum şi numeroase acte martirice. În secolul al IV-lea, aşa-numitele *Interrogationes de fide*, rostite în cadrul ritualului baptismal propriu-zis, sunt prezente în operele mai multor autori: Optatus de Milev, Sfântul Ambrozie al Milanului, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Rufin de Aquileea, Sfântul Ioan Gură de Aur şi Fericitul Augustin.

Dincolo de reconstrucţia ipotetică a întrebărilor baptismale la Sfântul Iustin Martirul şi Filosoful şi la Sfântul Irineu al Lyonului[131], întrebarea pe care trebuie să o punem este următoarea: care este primul simbol interogativ a cărui formă precisă ni s-a păstrat până astăzi?

Cel mai vechi simbol interogativ s-a păstrat în *Traditio Apostolica*[132], atribuită lui Ipolit al Romei († 235). Din nefericire, această atribuire este controversată, iar refacerea textului original grec care s-a pierdut este anevoioasă. Aceasta a condus, în ultimii ani, la datarea întrebărilor baptismale ale acestei scrieri pseudo-epigrafice abia în secolul al IV-lea. Cu toate acestea, există cercetători ce susţin vechimea lor, datându-le la începutul secolului al III-lea. Până când vor fi aduse dovezi irefutabile împotriva acestei datări, redăm aceste întrebări după traducerea latină din

[131] A se vedea reconstrucţia acestora la John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 81.

[132] Referitor la reconstrucţia ediţiei critice a *Tradiţiei Apostolice* vezi pr. Daniel Benga, *Metodologia cercetării ştiinţifice în teologia istorică*, Editura Sophia, Bucureşti, 2005, p. 64-65.

Fragmentum Veronense (palimpsest latin din secolul al VIII-lea), realizată probabil în secolul al V-lea. Textul descrie ritualul baptismal, în cadrul căruia, după lepădările de satana și ungerea cu untdelemnul exorcismului (untdelemn asupra căruia episcopul a rostit rugăciuni de exorcizare), candidatul la botez cobora în apă dezbrăcat, împreună cu diaconul, iar episcopul rămânea lângă apă, punea mâna pe capul său și îi adresa întrebările de credință:

„– Crezi într-un Dumnezeu Tată Atotputernic?
Iar cel care se botează să spună și el:
– Cred.
Și îndată având mâna pe capul lui să-l boteze o dată.
Și apoi să zică:
– Crezi în Hristos Iisus Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, S-a răstignit sub Ponțiu Pilat, a murit, a înviat a treia zi din morți, a urcat în ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și va veni să judece viii și morții?
Iar când acela va fi spus:
– Cred.
Să-l boteze iarăși. Și iarăși să-i spună:
– Crezi în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică și în învierea cărnii?
Iar cel care se botează să spună:
– Cred.
Și așa să fie botezat a treia oară"[133].

[133] Traducere preluată după diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 581.

Dacă acest text, păstrat într-o traducere latină mai târzie, datează cu adevărat de la începutul secolului al III-lea, atunci ne aflăm în fața celui mai vechi crez interogativ păstrat până astăzi[134]. Prima întrebare referitoare la credința în Dumnezeu Tatăl nu s-a păstrat în palimpsestul de la Verona, ci a fost reconstituită după *Testamentum Domini*, un text din veacul al V-lea ce a preluat și prelucrat *Traditio Apostolica*[135].

Wolfram Kinzig și Markus Vinzent, care consideră că formula de credință interogativă de mai sus provine din veacul al IV-lea, au emis o nouă ipoteză. Cei doi cercetători consideră întrebările baptismale păstrate în *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (transmis într-un singur manuscris latin, datat în secolul al VIII-lea) „cel mai vechi document liturgic conținând un crez în formă interogatorie", datându-le în secolul al III-lea, datorită formei restrânse a articolului hristologic[136]. Crezul baptismal al acestui sacramentar are următorul conținut:

„Credis in Deum Patrem omnipotentem?	„Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul?
Respondet: Credo.	Răspunde: Cred.
Credis in Iesum Christum filum eius unicum Dominum nostrum	Crezi și în Iisus Hristos Fiul Său unic, Domnul nostru (care),

[134] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 95, a refăcut posibila versiune greacă a acestor întrebări, deoarece la Roma cultul s-a săvârșit în limba greacă până la începutul veacului al III-lea.

[135] Cf. *Traditio Apostolica*, lateinisch-griechisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Herder, (Fontes Christiani, 1), Freiburg, 1991, p. 260-262.

[136] Cf. Wolfram Kinzig și Markus Vinzent, „Recent Research on the Origin of the Creed", p. 543-545.

natum et passum?	S-a născut și a pătimit?
Respondet: Credo.	Răspunde: Cred.
Credis et in Spiritum Sanctum, sancta ecclesia, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?	Crezi și în Duhul Sfânt, Sfânta Biserică, iertarea păcatelor și învierea cărnii?
Respondet: Credo“[137] .	Răspunde: Cred“.

Datarea acestor întrebări în secolul al III-lea nu poate fi considerată mai mult decât o ipoteză. Aceste interogații baptismale din *Traditio Apostolica* și *Sacramentarium Gelasianum Vetus* stau însă în strânsă legătură cu vechiul Crez Roman, a cărui existență este atestată de Sfântul Ciprian al Cartaginei la jumătatea secolului al III-lea. Acesta este un crez mai vechi decât cel de la Niceea, varianta sa romană fiind prototipul de la care au derivat toate formele sale cunoscute până astăzi, inclusiv *textus receptus* al Crezului Apostolic.

5.4 Vechiul Crez Roman

Pornind de la crezul interogativ, prezent în *Traditio Apostolica* atribuită lui Ipolit, și de la crezul declarativ reconstituit din *Commentarius in symbolum apostolorum* al lui Rufin din Aquileea, datat în anul 404, Liuwe Westra a realizat un studiu comparativ al variantelor interogative și declarative ale Crezului Apostolic. Concluzia la care a ajuns este aceea că nu există nicio evidență că vechiul Crez Roman ar fi fost unul interogativ, ci unul declarativ. Considerând surori cele două variante amintite, acesta a

[137] Wolfram Kinzig, „«... natum et passum etc.». Zur Geschichte der Tauffragen“, p. 141-142.

reconstituit, în anul 2002, un nou crez[138], posibil prototip al variantelor amintite, datat la Roma, cândva între anii 200 și 250, numit *proto-Romanum*:

„Credo in Deum Patrem omnipotentem	„Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul
et in Christum Iesum, Filium eius	și în Hristos Iisus, Fiul Său
qui natus est de Spiritu sancto	Care S-a născut de la Duhul
et Maria virgine	Sfânt și Fecioara Maria
qui sub Pontio Pilato crucifixus	Care a fost răstignit sub Ponțiu
est et sepultus	Pilat, și a fost îngropat,
tertia die resurrexit	a înviat a treia zi
ascendit in caelos	S-a înălțat la ceruri,
sedet ad dexteram Patris	șade de-a dreapta Tatălui,
unde venturus est iudicare vivos et mortuos	de unde va veni să judece viii și morții.
et in Spiritum sanctum	și în Duhul Sfânt,
sanctam ecclesiam	Sfânta Biserică
carnis resurrectionem”.	și învierii cărnii”.

Acest crez reconstituit se diferențiază de cel refăcut după comentariul lui Rufin din Aquileea, din anul 404, prin următoarele: ultimul are în articolul hristologic adăugată expresia *unicum dominum nostrum*; după *resurrexit* conține *a mortuis*; iar în ultima parte s-a introdus expresia *remissionem peccatorum*. Varianta greacă, transmisă în apologia lui Marcel al Ancirei către papa Iuliu al II-lea, în 340, corespunde cu cea latină a lui Rufin, cu două excepții: lipsește cuvântul

[138] Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed*, p. 540.

Tată din primul articol, iar în partea finală este exprimată credința în *viața veșnică*[139].

Versiunile amintite ale Crezului Roman sunt însă ulterioare Crezului Niceean, iar astfel nu poate fi determinată o influențare a Crezului din 325 de acestea. Expresii și formule prezente în Crezul Roman au fost receptate într-adevăr la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381), fiind introduse în varianta definitivă a Crezului Niceo-Constantinopolitan, după cum vom vedea în capitolele următoare.

5.5 Crezuri preniceene răsăritene – *Epistula Apostolorum*, *Papirusul Dêr-Balizeh*, *Simbolul baptismal* al lui Eusebiu al Cezareei Palestinei

Complexitatea ritualului baptismal (cateheze prebaptismale, botez propriu-zis, cateheze postbaptismale) a condus, până în veacul al IV-lea, la formularea a două tipuri de crezuri: interogative și declarative. Explicațiile aduse de cercetători pentru cauzele ce au determinat mutația de la crezurile interogative la cele declarative nu au găsit un consens, deoarece le lipsește consistența necesară. Transformarea poate fi explicată

[139] Variantele lui Rufin și Marcel de Ancira sunt redate la John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 105 și 106. Dezbaterea științifică privitoare la relația dintre Marcel de Ancira și Simbolul Roman nu s-a încheiat. Uta Heil, „Markell von Ancyra und das Romanum", în: *Von Arius zum Athanasianum: Studien zur Edition der «Athanasius Werke»*, hrsg. von Annette von Stockhausen und Hanns Christof Brennecke, De Gruyter, Berlin/New York, 2010, p. 85-103, a realizat o nouă analiză a cercetărilor de până acum, concluzionând că simbolul prezent în scrisoarea lui Marcel al Ancirei poartă pe drept numele de Romanum, deoarece este Simbolul sinodului roman din anul 341.

în contextul secolului al IV-lea, când a fost necesară delimitarea credinței ortodoxe de tendințele eretice, în cadrul controverselor ariene. Un rol important l-a jucat, de asemenea, dezvoltarea catehumenatului, cu explicitarea crezului în cadrul catehezelor prebaptismale. Recitarea declarativă a crezului constituia faza de final a catehumenatului (*redditio symboli*), în vreme ce crezul interogativ (întrebări și răspunsuri) era folosit în ritualul efectiv al botezului[140].

Din fericire s-au păstrat câteva mărturisiri de credință vechi, printre care se numără cele din *Epistula Apostolorum* și din *Papirusul Dêr-Balizeh*[141]. Ambele au autori anonimi, iar datarea este una probabilă. Fiind citate printre crezurile răsăritene timpurii și redactate foarte probabil înaintea anului 325, acestea preced Simbolul Niceean.

Epistula Apostolorum este o scriere apocrifă antignostică redactată în Asia Mică, la mijlocul secolului al II-lea. Scrierea a supraviețuit într-o traducere etiopiană și fragmentar în traducere latină și coptă[142]. Acest text apocrif se vrea a fi o scrisoare a celor 11 Apostoli, compusă imediat după Înălțarea Domnului la ceruri. În capitolul al III-lea este redată o mărturisire a credinței în Dumnezeu-Tatăl și Fiul Său întrupat,

---

[140] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 42.

[141] Unii autori adaugă și profesiunea de credință a presbiterilor din Smirna împotriva ereticului Noet, transmisă de Ipolit în lucrarea *Contra lui Noet*. Este o mărturisire binitară, datată cândva între anii 180 și 200, care nu conține cuvântul „cred", iar astfel se încadrează mai degrabă în categoria *regula fidei*. A se vedea textul la Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss (Ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Vol. 1, p. 59.

[142] Cf. Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss (Ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Vol. 1, p. 53.

cu o minunată descriere a creației și accentuarea Întrupării, cu evidentă tentă antignostică[143], ce poate fi încadrată în categoria *regula fidei*. Capitolul al V-lea cuprinde o altă scurtă formulă de credință, păstrată doar în versiunea etiopiană. Aici, cele cinci pâini folosite de Mântuitorul în pustie sunt considerate simboluri ale credinței în

> *„Tatăl, Stăpânul întregii lumi*
> *și în Iisus Hristos Mântuitorul nostru*
> *și în Duhul Sfânt Mântuitorul*
> *și în Sfânta Biserică*
> *și în iertarea păcatelor"*[144]*.*

John Kelly presupune că textul acesta a fost dezvoltat dintr-un formular mai simplu cu trei părți, probabil baptismal, ce a fost extins, prin adăugiri, la cinci articole, pentru a realiza paralelismul cu cele cinci pâini înmulțite de Mântuitorul în pustie.

Profesorul grec Stylianos Papadopoulos consideră simbolul păstrat în *Papirusul Dêr-Balizeh* „cel mai vechi simbol de credință cunoscut, după neclarul text etiopian analog al *Epistolei Apostolilor*"[145]. Papirusul, descoperit în 1907 în Egiptul

---

[143] Textul redat în: Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss (Ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, Vol. 1, p. 54.

[144] Traducere realizată după varianta germană a lui John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 86.

[145] Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol (I) – *Introducere. Secolele II și III*, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006, p. 312.

de Sus și editat critic în 1949, a fost datat în secolul al VI-lea sau al VII-lea, dar conține o colecție de rugăciuni atribuite secolului al IV-lea. La sfârșitul său s-a aflat un simbol de credință în formă declarativă, ce trebuia probabil rostit de candidatul la botez. După dezlegarea prescurtărilor și adăugarea câtorva litere, crezul din papirus sună astfel:

> *„[...] mărturisește credința spunând:*
> *Cred în Dumnezeu Tatăl Atotțiitorul*
> *și în Fiul Său Unul-Născut,*
> *Domnul nostru Iisus Hristos,*
> *și în Duhul Sfânt,*
> *în învierea cărnii*
> *și în Sfânta Biserică catholică"*[146].

Acest crez a fost datat diferit de cercetători. Unii au considerat că provine din secolul al III-lea, iar alții, precum F. E. Brightman, au socotit că orice datare înainte de jumătatea secolului al IV-lea ar fi neîndreptățită. Este însă cert faptul că fragmentul făcea parte din ritualul baptismal al comunității egiptene din care provenea[147].

Simbolul de credință citat de Eusebiu de Cezareea în anul 325, în epistola adresată comunității sale este, de asemenea, mai vechi decât cel niceean. Marele istoric bisericesc precizează că redă această formulă de credință astfel:

---

[146] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 86. F. J. Badcock, *The History of the Creeds*, p. 24 și 35.

[147] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 92-93.

„după cum am primit-o de la episcopii dinaintea noastră; după cum am învățat-o în tinerețea noastră, când am primit botezul [...]"[148].

Din această afirmație este evident faptul că ne aflăm în fața unui text formulat cu câteva decenii înainte de 325, ceea ce face posibilă o datare spre sfârșitul veacului al III-lea. Simbolul baptismal folosit de el se caracterizează printr-o teologie subordinațianistă, în care raportul dintre Tatăl și Fiul nu este precizat exact, așa cum se va întâmpla în decretul de credință de la Niceea. Dată fiind menționarea foarte deasă a acestui crez în cercetările legate de Simbolul de la Niceea, redăm mai jos varianta greacă, precum și traducerea românească a acestuia[149]:

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός γεγεννημένον, δί οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρκωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον,	„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, viață din viață, Fiul singurul născut, cel mai întâi născut decât toată făptura, născut înainte de toți vecii din Tatăl, prin Care toate s-au făcut, Care S-a întrupat pentru mântuirea noastră și a locuit între oameni

[148] Cf. Socrate Scolasticul, *Istoria Bisericească* (I, 8), traducere de Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat, București, 1899, p. 20.

[149] Cf. Hans Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, p. 18.

καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς. Πιστεύομεν καὶ εἰς ἕν πνεῦμα ἅγιον".

și a pătimit și a înviat a treia zi și S-a înălțat la Tatăl și va veni iarăși cu slavă, să judece viii și morții.
Credem și într-Unul Duhul Sfânt".

Acest crez reușește să excludă o viziune modalistă asupra Sfintei Treimi, dar nu este de un real folos pentru a elucida problema centrală a relației ontologice dintre Tatăl și Fiul[150], în ciuda unor importante expresii pe care le folosește. Asupra lui vom reveni în capitolul următor.

Secolul al IV-lea a adus cu sine o mulțime de crezuri fixe, care au fost păstrate în mare parte până astăzi și reconstituite cu grijă de cercetători. În Occident, poate fi remarcat un număr însemnat de „mărturisiri surori" (J. N. D. Kelly) ale Crezului Roman – variantele de la Milano, Aquileea, Ravenna, Torino, Remesiana, Hippo, Cartagina, Ruspe, Riez, Arles, Toulon – care diferă de acesta prin unele expresii, dar toate sunt datate în a doua jumătate a secolului al IV-lea sau la începutul celui de-al V-lea[151]. Aceste crezuri sunt, așadar, posterioare celui de la Niceea și chiar celui de la Constantinopol, fiind importante în cercetarea noastră doar din punctul de vedere al receptării Crezului Niceo-

[150] Cf. Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", în: *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, hrsg. von Giuseppe Alberigo, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993, p. 39.

[151] O reconstituire a acestor simboluri baptismale se găsește la John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 171-178.

Constantinopolitan. Caracteristica lor fundamentală, care le diferențiază de cele răsăritene, este faptul că toate derivă din vechiul Crez Roman.

În Răsărit sunt atestate, de asemenea, mai multe crezuri baptismale locale din secolul al IV-lea (Cezareea Palestinei, Ierusalim, Salamina, Mopsuestia), dar acestea nu au un prototip comun. Relația dinte aceste formule de credință baptismale și Simbolul Niceo-Constantinopolitan va fi analizată în capitolele următoare.

6

Simbolul de la Niceea (325) – primul crez sinodal ecumenic al Bisericii

Începutul secolului al IV-lea nu marchează numai o schimbare radicală pentru creștinismul din Imperiul Roman (libertatea oferită creștinilor în 313), ci aduce cu sine și o mutație fundamentală în istoria crezului. Vechile simboluri de credință locale și baptismale vor fi înlocuite de mărturisiri sinodale cu valoare universală sau ecumenică, începând cu Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325). C. H. Turner a exprimat această realitate, referindu-se la Crezul Niceean[152], prin următoarea sintagmă:

> *„Vechile mărturisiri erau mărturisiri pentru catehumeni, noua mărturisire este o mărturisire pentru episcopi"*[153].

Disputa ariană și controversele legate de dumnezeirea lui Iisus Hristos au condus la tendința de a justifica ortodoxia prin mărturisiri de credință desprinse din contextul baptismal,

---

[152] Sinodalii nu au folosit termenul de „crez", ci pe acela de *ekthesis*. Deși ar trebui să vorbim de expunerea de credință sau decretul de credință de la Niceea, totuși folosim termenii „simbol" și „crez", numiri ulterioare ale *ekthesis*-ului niceean. Același lucru este valabil și pentru expunerea de credință a celor 150 de Părinți de la Constantinopol (381).

[153] C. H. Turner, *History and Use of Creeds and Anathemas*, London, 1910, p. 24, *apud* John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 205.

în care erau folosite cu predilecție, și întrebuințarea acestora în disputele teologice. Jaroslav Pelikan a formulat magistral însemnătatea teologică a decretelor de credință ale primelor două Sinoade Ecumenice pentru Biserică:

> *„Punctul culminant al dezvoltării doctrinei Bisericii primelor veacuri creștine l-a constituit dogma Treimii. Prin această dogmă, Biserica a confirmat monoteismul, care se aflase la originea disputelor cu iudaismul, și s-a împăcat cu conceptul de Logos, pe marginea căruia purtase polemici cu păgânismul. Legătura dintre creație și mântuire, pe care Biserica o apărase în fața lui Marcion și a altor gnostici, a fost ridicată la rang de crez în afirmarea relației dintre Tatăl și Fiul; iar învățătura despre Duhul Sfânt, al cărei caracter ambiguu fusese accentuat de conflictul cu montanismul, a fost inclusă în mărturisirea de credință. Doctrina afirmată și propovăduită de Biserică în secolele al II-lea și al III-lea a condus și ea la cristalizarea dogmei Treimii, căci prin această dogmă creștinismul trăgea o linie de demarcație între el și credința păgână în forțele supranaturale și își reafirma caracterul de religie a mântuirii"*[154].

Învățătura creștină este, în viziunea aceluiași teolog, ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduiește și

[154] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei (I). Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 188.

mărturiseşte prin cuvânt şi faptă, în vederea transformării acestei lumi, aşteptând împlinirea nădejdii sale în viaţa de apoi. Fundamentată pe Sfânta Scriptură, învăţătura Bisericii a avut nevoie de noi aprofundări şi precizări de-a lungul timpului, hotărârile Sinoadelor Ecumenice având o importanţă capitală în acest sens. Pe lângă Sfânta Scriptură, Crezul Niceo-Constantinopolitan:

> *„reprezintă unitatea simplă care recapitulează numeroasele şi variatele sensuri ale Scripturii, constituindu-se în regula fundamentală a interpretării lor"*[155].

Interpretarea adecvată a revelaţiei lui Hristos şi fixarea acesteia în simbolul credinţei s-au realizat prin demontarea diferitelor obiecţii ridicate de gândirea filozofică antică, Biserica reuşind prin aceasta să evite derapajele eretice de la adevărul revelat.

Crezul Niceean a fost redactat de Părinţii de la Sinodul I Ecumenic în 325. Deoarece aspectele referitoare la convocarea şi desfăşurarea sinodului niceean sunt îndeobşte cunoscute, bucurându-se de studii ample în teologia românească[156],

---

[155] Bernard Sesboüé, „Hristologia patristică: repere principale", în: *Hristos*, traducere de Daniela Cârstea, (*Sfinţii Părinţi pe înţelesul tuturor*, 2), Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 8.

[156] Printre cele mai importante contribuţii, a se vedea pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea, de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", în: *Studii Teologice*, XXIX (1977), nr. 1-2, p. 15-61. Idem, „Lupta Ortodoxiei contra arianismului, de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie", în: *Studii Teologice*, XIII (1961), nr. 1-2, p. 13-31. Pr. Nicolae Chifăr, *Istoria creştinismului*, Vol. II, Editura Trinitas, Iaşi, 2000, p. 11-46, cu o bogată bibliografie. Pr. conf. univ. dr. Nicu Dumitraşcu, *Cele şapte personalităţi de la Niceea (325).*

ne vom mărgini, în cele ce urmează, la o prezentare foarte succintă a contextului politico-religios în care a avut loc întreaga dezbatere teologică. Desfășurarea sinodului, precum și dezbaterile sinodalilor, vor fi prezentate doar din perspectiva redactării Simbolului Niceean și a conținutului teologic al acestuia.

Încă de la început dorim să evidențiem faptul că reconstituirea dezbaterilor sinodale din 325 și 381 este foarte anevoioasă și adesea ipotetică, deoarece nu deținem procesele-verbale ale ședințelor de lucru. Dacă au existat, dar s-au pierdut, sau nu au fost redactate, rămân întrebări neelucidate până în prezent. Considerăm că aceste protocoale trebuie să fi existat, deoarece începând cu Sinodul III Ecumenic (Efes, 431) posedăm procesele-verbale ale tuturor Sinoadelor Ecumenice. S-au păstrat însă documente importante colecționate de istoricii bisericești din secolul al IV-lea și al V-lea, care fac posibilă reconstituirea istoriei Crezului Niceo-Constantinopolitan în linii mari.

Lipsa protocoalelor sinodale a condus la o mulțime de ipoteze și presupuneri referitoare la listele participanților, comitetul redacțional, originea unor concepte și formule din crez, problema arhetipului folosit și procedura de lucru a sinodalilor. De-a lungul capitolelor dedicate în mod direct formulării Crezului Niceo-Constantinopolitan vom încerca să analizăm toate ipotezele și teoriile emise de-a

---

Rolul lor în cadrul primelor frământări ecumenice majore ale lumii creștine, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003, 240 pagini. Cea mai nouă monografie în limba română este cea a lui A. Sărășan, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Ed. Crisserv, Mediaș, 2009.

lungul unui veac și jumătate de cercetare. Să nu uităm că Simbolul Niceo-Constantinopolitan a fost considerat o adevărată „cruce a cercetării simbolice".

6.1 Contextul istoric și teologic al Sinodului I Ecumenic de la Niceea (325)

Împăratul Constantin cel Mare (306-337)[157] a parcurs „drumul treptat de la zeul soarelui conceput în mod monoteist până la creștinism" ca „o convertire care a durat toată viața, găsindu-și adevăratul sfârșit în botezul săvârșit pe patul de moarte"[158]. Marșul împotriva uzurpatorului Maxențiu este primul pas al lui Constantin în realizarea dorinței sale de stăpânire universală, iar revelația de dinaintea bătăliei de la Pons Milvius, din 28 octombrie 312, l-a convins că Dumnezeul creștinilor i-a răspuns la rugăciunile lui sincere și că acele *signa* ale cultului lor îl sprijină[159]. Înconjurat din acest moment de consilieri creștini, Constantin, prin înțelegere cu Liciniu, a acordat libertate de cult creștinilor prin Edictul de la Milano (februarie 313), oferindu-le chiar unele privilegii în partea occidentală a imperiului. Persecuțiile reluate de

[157] O nouă biografie a împăratului și a relațiilor sale cu creștinismul tradusă și în limba română oferă Charles Matson Odahl, *Constantin și imperiul creștin*, traducere de Mihaela Pop, Editura BIC ALL, București, 2006, 363 de pagini. A se vedea și lucrarea lui Ion Barnea și Octavian Iliescu, *Constantin cel Mare*, București, 1982.

[158] Volkmar Keil (Hrsg.), *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*, (Texte zur Forschung, Band 54), Darmstadt, 1995, p. 19.

[159] Cf. Charles Matson Odahl, *Constantin și imperiul creștin*, p. 107.

Liciniu l-au determinat pe Constantin să-i declare acestuia război, prin care dorea eliberarea creștinilor, după cum relatează istoricul Gelasiu de Cyzic.

Victoria lui Constantin asupra lui Liciniu la Chrysopolis (19 septembrie 324) a condus la unitatea politică a întregului Imperiu Roman. Noul împărat a anulat toate dispozițiile de persecuție ale lui Liciniu, înțelegând că este chemat de Dumnezeu pentru răspândirea credinței creștine.

În toamna anului 324, noul basileu a fost informat despre disputa teologică izbucnită la Alexandria între preotul Arie și episcopul Alexandru, referitor la relația dintre Dumnezeu-Tatăl și Fiul Său, dispută ce tulbura de mai mulți ani unitatea de credință a Răsăritului. Constantin cel Mare avea deja o experiență în aplanarea disensiunilor intercreștine prin implicarea în cearta donatistă din Nordul Africii[160] în toamna anului 312 și prin convocarea sinoadelor de la Roma (313) și Arelate (314)[161]. Astfel, împăratul a trimis prin consilierul său, Osiu de Cordoba, imediat o scrisoare către Alexandru al Alexandriei și către Arie[162], în care le cerea acestora să revină la unitatea credinței și deplângea

---

[160] În scrisoarea imperială trimisă în anul 324 episcopului Alexandru al Alexandriei și preotului Arie, Constantin se referă la controversa donatistă din Africa, arătându-le acestora cum s-a luptat pentru unitatea Bisericii în urmă cu câțiva ani și cerându-le, în același timp, să păstreze această unitate.

[161] Cf. Daniel Benga, „*Threskeia* și *coercitio* – gândirea religioasă constantiniană oglindită în scrisorile imperiale privitoare la controversa donatistă", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă București*, VI (2006), p. 207-217.

[162] A se vedea textul scrisorii la Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare* (II, 64-72), traducere de Radu Alexandrescu (PSB, vol. 14),

faptul că s-au certat datorită unor „pricini mărunte și atât de neînsemnate“[163].

Osiu de Cordoba, care a remarcat gravitatea lucrurilor, a trecut în drumul lui de întoarcere spre reședința imperială din Nicomidia prin Antiohia, unde a prezidat, la sfârșitul lunii decembrie din anul 324, un sinod (episcopul Filogenius al Antiohiei murise la 20 decembrie) constituit din 56 de ierarhi. În cadrul acestei adunări a fost ales, foarte probabil, Eustatios ca episcop al Antiohiei și tot atunci au fost depuși și anatematizați trei episcopi susținători ai lui Arie – Eusebiu de Cezareea, Narcis de Neronia și Theodot de Laodiceea. Acestora li se oferea șansa să se justifice la marele sinod ce urma să se desfășoare la Ancira, în Galatia, în anul 325[164]. Aceasta este prima informație privitoare la convocarea unui „mare sinod“ de către împărat. În cele din urmă, acesta nu s-a mai ținut la Ancira, ci la Niceea (azi Iznik, în Turcia), reședința imperială de vară.

Înainte de prezentarea lucrărilor Sinodului I Ecumenic este necesară o scurtă privire retrospectivă asupra evoluțiilor și cauzelor teologice care au determinat convocarea lui.

Fomula din prologul ioanin *„Cuvântul S-a făcut trup”* (*Ioan* 1, 14) și imnul hristic din *Filipeni* 2, 5-11, unde Sfântul Apostol Pavel descrie iconomia lui Hristos începând cu coborârea din ceruri, trecând prin moarte și revenind prin Înălțare la Tatăl, au constituit pentru Părinții primelor

---

Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 117-121.

[163] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, II, 71, 1.

[164] Cf. Hanns Christof Brennecke, „Nicäa. I. Ökumenische Synode von 325“, în: *Theologische Realenzyklopädie*, 24 (1994), p. 429-430.

veacuri reperele învățăturii hristologice. Primii teologi creștini au analizat taina Preasfintei Treimi din perspectiva trimiterii Fiului lui Dumnezeu în lume, adică a iconomiei mântuirii. Întrebările apărute s-au referit atât la raportarea Fiului față de Tatăl și Duhul Sfânt, cât și la posibila unire dintre dumnezeire și umanitate în persoana Sa.

Atunci când Biserica a mărturisit și a precizat ceea ce credea, a făcut-o ca răspuns la atacurile venite din interiorul și din afara creștinismului. Este paradoxal că primele erezii hristologice – gnosticismul și dochetismul – au vizat umanitatea și nu divinitatea lui Hristos! Astfel, strădania Părinților apostolici și a apologeților, de la Sfântul Ignatie al Antiohiei și până la Sfântul Irineu al Lyonului și Tertulian, a constat în afirmarea realității „trupului" lui Hristos, înțeles ioaneic ca întreaga condiție umană. În lucrarea *Contra ereziilor*, Sfântul Irineu îi combate pe gnostici, care respingeau umanitatea lui Hristos, dar și pe ebioniți, care susțineau că Iisus este un simplu om născut din Iosif și Maria, anunțând astfel temele majore ale hristologiei: Hristos ca Dumnezeu adevărat și om adevărat[165].

Părinții secolului al III-lea au teologhisit pe linia iconomiei mântuirii, reflectând asupra Preasfintei Treimi în relație cu creația și în perspectiva mântuirii omului, iar trimiterea Fiului în trup a devenit o temă centrală în această problematică. Provocarea în redactarea dogmei trinitare a fost de fapt înțelegerea „tainei" lui Hristos. El era înțeles ca Dumnezeu și om, dar trebuia precizat modul raportării Sale la Tatăl.

[165] O excelentă prezentare a hristologiei Sfântului Irineu al Lyonului oferă Bernard Sesboüé, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris, 2000.

Datorită supunerii Fiului față de Tatăl și a ascultării de El până la moartea pe Cruce, pe parcursul vieții Sale pământești, apare în teologia preniceeană eroarea *subordinațianistă*[166], susținută de mai mulți teologi importanți (Sf. Iustin Martirul, Sf. Irineu de Lyon, Origen și Sf. Ipolit).

Pe lângă această eroare s-au dezvoltat alte două direcții trinitare eretice. Una era constituită din *antitrinitarii dinamici* (Teodot Curelarul și Pavel de Samosata), care considerau că Logosul nu este o persoană, ci o putere, atunci când se refereau la Sfânta Treime, iar când vorbeau de Întrupare considerau că asupra omului Iisus, născut din fecioară, s-a pogorât Hristos în chip de porumbel. Cealaltă direcție, constituită din *antitrinitarii modaliști* (Sabelie și Praxeas), pornea de la presupoziția unui Dumnezeu unic și solitar și considera pe Tatăl, Fiul și Sfântul Duh ca „moduri" de manifestare în lume sau „nume" ale persoanei unice a lui Dumnezeu[167]. Astfel, teologia creștină era provocată să formuleze învățătura despre Sfânta Treime (Dumnezeu Unul și Trei în același timp) în fața concepției filozofice antice, care nu putea accepta „împărțirea" divinității unice și solitare în trei.

Tendințele subordinațianiste ale Școlii teologice din Alexandria au fost radicalizate de preotul Arie de la biserica Baukalis din Alexandria, care a provocat dezbateri serioase în jurul modului în care trebuie înțeles subordinațianismul. Arianismul a soluționat paradoxul trinitar, adoptând o direcție opusă modalismului antitrinitar din secolul al III-lea,

[166] Bernard Sesboüé, *Hristologia patristică*, p. 16.

[167] Pr. prof. Ioan Rămureanu, Pr. prof. Milan Șesan, Pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 202-207.

propunând pentru Fiul un statut ontologic inferior Tatălui, considerându-L făptură creată (chiar dacă este prima dintre creaturi). Arie susținea, influențat de neoplatonism, transcendența absolută a lui Dumnezeu, mărturisită în multe scrisori, dar și unicitatea Sa, înțelegându-L rațional-filosofic ca *monadă*. Ideea centrală în doctrina ariană despre Dumnezeu era „unul și singurul".

O astfel de înțelegere a Divinității făcea imposibilă asumarea unui statut identic și pentru Logos sau Fiul lui Dumnezeu întrupat, deoarece din perspectivă filosofică rațională se cădea în diteism. Astfel, teologilor arieni raționaliști nu le rămânea decât învățătura transmisă de Sfântul Atanasie cel Mare în *Cuvânt împotriva arienilor*, că Logosul era „străin și diferit sub toate aspectele față de esența și aseitatea Tatălui". Ca urmare, Iisus Hristos „era inclus printre creaturi, care erau toate fundamental diferite față de Dumnezeu în esență. În cadrul deosebirii ontologice dintre Creator și lumea creată, Logosul aparținea negreșit lumii create – având totuși un statut privilegiat"[168].

Dincolo de detaliile legate de cronologia începutului disputelor ariene[169], putem situa declanșarea efectivă a neînțelegerii în jurul anului 318 (după altă datare 320),

[168] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină*, vol. 1, p. 211.

[169] A se vedea complexitatea surselor ce trebuie coroborate pentru a data începutul crizei ariene la Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der „arianische Streit" und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337", în: *Die Geschichte des Christentums, Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hrsg. von Charles (†) und Luce Piétri, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, p. 294-300.

atunci când Arie și partizanii săi au fost excomunicați de un sinod prezidat de episcopul Alexandru. Presbiterul alexandrin a susținut că Logosul aparținea lumii create, atunci când episcopul Alexandru al Alexandriei i-ar fi rugat pe presbiterii din oraș să-și exprime poziția cu privire la textul din *Pildele lui Solomon* 8, 22: *„Domnul m-a zidit la începutul lucrărilor Lui; înainte de lucrările Lui cele mai de demult"*. Arie și alți șase preoți și diaconi alexandrini din anturajul său (în scrisoarea de protest a lui Arie către episcopul Alexandru erau menționați șapte preoți, doisprezece diaconi și doi episcopi libieni) au fost excomunicați și s-au refugiat în Palestina. De aici, sprijinit probabil și de Eusebiu al Cezareei Palestinei, teologul alexandrin a căutat ajutor la mai mulți episcopi palestinieni, sirieni, precum și la Eusebiu de Nicomidia, episcopul capitalei imperiale. Arie a scris mai multe scrisori din Palestina, în timp ce episcopul Alexandru era nevoit să-și susțină poziția[170].

Dezbaterile teologice au divizat episcopatul din imperiu, unii susținându-l pe Arie, alții pe episcopul Alexandru. Eusebiu de Nicomidia a convocat în 320 (după altă datare în 323), la sediul său episcopal, un sinod cu participarea episcopilor din Bitinia, Siria și Palestina. Aceștia au afirmat comuniunea cu Arie, cerându-i episcopului Alexandru reprimirea acestuia în Biserică. Evident că episcopul alexandrin a refuzat categoric această decizie, iar astfel disputa a escaladat până la 19 septembrie 324, când Constantin cel Mare l-a învins pe Liciniu și

[170] O documentare substanțială cu privire la începuturile și prima fază a disputelor ariene poate fi găsită în prima carte a *Istoriei bisericești* a lui Teodoret de Cyr și a lui Socrate.

a devenit singurul împărat al imperiului. La cumpăna dintre anii 324/325 a avut loc Sinodul de la Antiohia, care l-a condamnat pe Arie și pe susținătorii săi, fiind astfel un preludiu al Sinodului de la Niceea, din primăvara anului 325.

Important pentru istoria Crezului Niceo-Constantinopolitan este faptul că în cadrul controverselor teologice amintite, Arie, precum și alți episcopi, au creat obiceiul de a-și susține propria poziție teologică prin mărturisiri de credință. Arie însuși, împreună cu preoții și diaconii ce-i susțineau poziția, a prezentat episcopului Alexandru, în jurul anului 320, o mărturisire de credință proprie, în care susținea unicitatea lui Dumnezeu și statutul de creatură al Fiului, chiar dacă era unul special în interiorul creației[171].

Sinodul antiohian din 324/325[172], la care au participat 56 de episcopi din Palestina, Arabia, Fenicia, Siria, Cilicia și Capadocia, a redactat o scrisoare sinodală cu o mărturisire de credință, păstrată în limba siriană[173]. Acest simbol de credință condamna

---

[171] A se vedea textul acestei mărturisiri de credință în volumul *Kirchen und Theologiegeschichte in Quellen. Band I - Alte Kirche*, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 132-133.

[172] Convocarea acestui sinod la Antiohia a fost contestată de mai mulți cercetători în secolul trecut (a se vedea pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, *Sinodul I Ecumenic de la Niceea*, p. 25, nota 37), dar în momentul de față pare să domnească unanimitate în recunoașterea lui.

[173] Cf. Luise Abramowski, „Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 86 (1975), p. 356 ș.u. Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 209-210. Un comentariu asupra contextului și rolului acestei mărturisiri găsim la Charles Pietri și Christoph Markschies, *Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins*, p. 301-302.

arianismul și se referea în mod direct la expresii folosite de Arie în mărturisirea trimisă episcopului Alexandru[174]. Decretul de credință antiohian folosește expresii biblice pentru afirmarea dumnezeirii Logosului, fără să utilizeze conceptul „de o ființă" sau să dezvolte conceptual relația dintre Tatăl și Fiul[175]. Importanța acestei decizii antiohiene constă în faptul că a devenit „precursoarea tuturor mărturisirilor sinodale" (John N. D. Kelly), bazându-se probabil pe structura unei vechi mărturisiri locale, pe care a îmbogățit-o cu noi expresii antiariene[176]. Existența anatematismelor la final, în care sunt condamnate punct cu punct învățături prezente în *Thalia* lui Arie[177], inaugurează un arhetip ce va fi urmat de sinoadele secolului al IV-lea, inclusiv de sinodalii de la Niceea (325).

6.2. Dezbaterile Sinodului I Ecumenic (325) și redactarea Simbolului Niceean

6.2.1 Problema izvoarelor

Nu vom stărui în cele ce urmează asupra tuturor detaliilor legate de convocarea și desfășurarea Sinodului I

---

[174] O traducere în limba engleză a acestei mărturisiri de credință oferă Jaroslav Pelikan și Valerie Hotchkiss (Ed.), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition*, vol. 1, p. 85-86.

[175] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 302.

[176] Cf. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1979, p. 404-405.

[177] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 210-211.

Ecumenic, care sunt îndeobște cunoscute[178], ci vom încerca să urmărim modul în care a fost formulat Crezul Niceean în cadrul dezbaterilor sinodale.

Faptul că nu deținem procesele-verbale ale ședințelor sinodale îngreunează foarte mult reconstituirea discuțiilor purtate. Documentele fundamentale ale Sinodului de la Niceea (325) păstrate până astăzi sunt următoarele: 1. Textul original grec al Simbolului Niceean; 2. Scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea către comunitatea sa; 3. Scrisoarea sinodală către Bisericile din Alexandria, Egipt, Libia și Pentapolis; 4. Enciclica Sfântului Constantin cel Mare către toate Bisericile, privitoare la stabilirea datei Paștilor, și 5. Scrisoarea împăratului către Biserica din Alexandria. Martori importanți ai actelor originale și ai desfășurării ședințelor sunt: Sfântul Atanasie cel Mare, cu tratatul său *De decretis Nicaenae Sinodi*, și Eusebiu de Cezareea, cu lucrarea *De Vita Constantini*. Marii istorici ai secolului al V-lea, continuatori ai *Istoriei bisericești* a lui Eusebiu – Teodoret de Cyr, Socrate, Sozomen și Ghelasie din Cyzic – redau, la rândul lor, o serie de informații de primă mână[179].

---

[178] A se vedea prezentarea detaliată a acestora la pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea", p. 24-60.

[179] A se vedea o prezentare detaliată a acestor surse sinodale la Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 308. Pentru a nu îngreuna foarte mult aparatul critic am renunțat la a indica autorii și lucrările în care pot fi găsite aceste documente în acest loc, dar ele vor fi folosite de-a lungul paginilor următoare. Cf. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV seculo*, Roma, 1975, p. 25 ș.u. Izvoarele păstrate în legătură cu Sinodul I Ecumenic pot fi găsite în traducere franceză și la I. Ortiz de Urbina, S.J., *Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante, Paris, 1963, p. 249-265.

Din aceste izvoare, care adesea trebuie armonizate, putem reface detaliile esențiale legate de convocarea, desfășurarea și hotărârile Sinodului Niceean. În urma eșecului tratativelor purtate de Osiu de Cordoba la Alexandria și a scindării episcopatului în două tabere, Constantin cel Mare a convocat Sinodul I Ecumenic la Niceea, reședința imperială de vară din Bitinia, în mai sau iunie 325[180], pentru a rezolva problemele legate de teologia trinitară, data Paștilor și schismele meletienilor și novațienilor, ce tulburau grav unitatea imperiului. Și-a asumat acest rol probabil în baza demnității de *pontifex maximus*, pe care a pus-o în aplicare deja la convocarea sinoadelor legate de controversa donatistă din nordul Africii.

6.2.2 Autorii Crezului Niceean

Chiar dacă sinodalii de la Niceea au redactat Simbolul de credință inspirându-se din formulare baptismale, oricare ar fi fost acestea, ei sunt adevărații autori ai formulei de credință adoptate în urma dezbaterilor. Modul în care fiecare dintre Părinți s-a implicat în discuții nu este cunoscut în detaliu, dar știm că cei mai renumiți și învățați dintre aceștia au jucat un rol de seamă în elaborarea și definitivarea textului simbolului.

Printre teologii însemnați ai sinodului se numărau: Eustațiu al Antiohiei, Alexandru al Alexandriei (alături de tânărul și

[180] Data de 20 mai 325, propusă de cercetătorii mai vechi, este contestată de noile cercetări, care susțin luna iunie, fără o zi precisă, ca dată de începere a lucrărilor. Pentru ipotezele referitoare la data începerii sinodului vezi Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 304-305.

învățatul său diacon Atanasie), Macarie al Ierusalimului, Osiu de Cordoba, Cecilian de Cartagina, Leonțiu de Cezareea Capadociei, Marcel de Ancira, Pafnutie, episcop al unei cetăți din Tebaida de Sus, Spiridon al Trimitundei, Nicolae al Mirei Liciei. Dintre cei cu simpatii ariene trebuie amintiți în mod special Eusebiu de Cezareea și Eusebiu de Nicomidia.

Numărul sinodalilor prezenți este indicat în mod diferit de listele păstrate în mai multe redactări în limbile greacă, latină, coptă, siriacă, arabă și armeană, începând chiar cu secolul al IV-lea. Listele sinodale păstrate indică cifrele de 250, 270, 300 și 318 Părinți participanți, pe lângă episcopi fiind amintiți atât preoți cât și diaconi[181]. Numărul de 318 a fost menționat de Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Ambrozie al Milanului și Sfântul Ilarie de Poitiers, fiind pus în legătură cu cele 318 slugi ale lui Avraam, cu care l-a eliberat din robie pe Lot (*Facerea* 14, 14)[182]. Plecând de la acest număr simbolic, Crezul Niceean a fost numit, începând cu secolul al V-lea, *Simbolul celor 318 Părinți*. Aceștia au eliberat teologia creștină din robia filosofiei și a raționalismului, reașezând-o în matricea revelației nou-testamentare, în ciuda conceptelor împrumutate din filosofia greacă. Sinodalii erau în mare parte din Răsărit, din Apus participând doar patru episcopi (Osiu de Cordoba, Cecilian al Cartaginei, episcopul de Die și

[181] O prezentare detaliată a numărului de sinodali de la Niceea ne oferă Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)“, p. 34-36. A se vedea și prezentarea pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea”, p. 32-33.

[182] Cf. M. Aubineau, „Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des pères au Concile de Nicée (325)“, în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 61 (1960), p. 5-43.

un episcop din Calabria) și doi presbiteri, Vitus și Vincentius[183], ca delegați ai bătrânului episcop Silvestru al Romei.

Vorbind despre provinciile care au trimis episcopi la Sinodul de la Niceea (325), Eusebiu de Cezareea amintește că „nu lipsea din ceată nici cel al sciților"[184]. Această afirmație a condus la diverse ipoteze și dezbateri legate de identitatea acestui episcop. Adolf von Harnack l-a identificat cu *Theophilus Gothiae*, postulând posibilitatea ca Gothia să se refere de fapt la episcopia de Tomis, lucru respins cu temei de cercetătorii români. Profesorul Emilian Popescu a demonstrat că Gothia la care se referă această denumire nu este cea din Crimeea, locul unde goții și-au format un puternic stat deja în secolul al III-lea, ci mai degrabă cea danubiană. Episcopul scit menționat de Eusebiu trebuie să fi fost astfel o persoană diferită de *Theophilus Gothiae*[185].

Alți cercetători l-au identificat pe episcopul scit de la Niceea cu *Marcus Comeensis*, care apare în listele latine ale Sinodului I Ecumenic, considerând că este o lectură greșită pentru *Marcu Tomeensis*. Părintele Ioan Rămureanu, alături de alți cercetători români, consideră această identificare o ipoteză ce își așteaptă încă demonstrația[186].

---

[183] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 305.

[184] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, III, 7, 1.

[185] Cf. Emilian Popescu, „Theophilus Gothiae. Bischof in der Krim oder an der unteren Donau?", în: *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Editura Academiei Române, București, 1994, p. 178-186.

[186] Întreaga literatură pe această temă și ipotezele propuse sunt prezentate cu amănunte de pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea", p. 26-31.

Istoricul anonim din Cyzic menționează că au fost reprezentate la Niceea „fiecare din cele două Sciții"[187]. Din această informație, coroborată cu cea a lui Eusebiu de Cezareea, rezultă o certitudine, anume faptul că un episcop din Sciția Minor, foarte probabil cel de Tomis, a participat la Sinodul I Ecumenic de la Niceea, făcând astfel parte dintre autorii Simbolului Niceean. Existența unui episcop la Tomis în anul 325 este evidentă din actul martiric al Sfinților Epictet și Astion, martirizați la Halmyris, cândva între 298-303. Acest document aghiografic relatează că „în acea provincie (Sciția Mică, n.n.) era pe atunci episcop, păzitor al sfintelor lui Dumnezeu biserici, preafericitul Evangelicus"[188]. Putem astfel concluziona că fie Evangelicus, fie urmașul său la scaunul episcopal al Tomisului a participat la Sinodul I Ecumenic.

6.2.3 Un Crez scris cu sângele martirilor

Înainte de a descrie dezbaterile sinodale referitoare la redactarea Simbolului Niceean, dorim să subliniem un fapt de importanță capitală pentru înțelegerea semnificației teologice și ecleziale a acestuia. Sinodalii, în mare parte episcopi, nu au formulat în mod teoretic o mărturisire de credință sau un decret sinodal, fără să le pună în acord cu viața lor duhovnicească și a comunităților din care veneau și pe care le reprezentau. Conceptele și termenii folosiți în exprimarea

[187] Anonymus von Cyzikus, *Historia Ecclesiastica* (II, 38, 80), übersetzt und eingeleitet von Günther Christian Hansens (Fontes Christiani, 49/1), Brepols & Publishers, Turnhout, 2008, p. 356-357.

[188] Dr. Nestor Vornicescu, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi. „Pătimirea Sfinților Epictet și Astion" (de la cumpăna secolelor III-IV)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 90.

credinței celei adevărate trebuiau să redea ceea ce ei înșiși au trăit personal și au gustat prin credința în dumnezeirea Logosului întrupat. Istoricul Eusebiu de Cezareea descrie astfel experiența ascetică și duhovnicească a sinodalilor:

> *„Din rândurile slujitorilor lui Dumnezeu, unii străluceau prin graiul lor plin de înțelepciune, alții prin strășnicia vieții pe care o duceau și prin îndelungatele lor privegheri, alții prin modestie. Unii erau admirați pentru vârsta lor înaintată, alții străluceau prin tinerețe și vioiciunea sufletului, iar unii intraseră de curând pe calea slujirii"*[189].

Biserica era abia eliberată din persecuții, iar mulți dintre participanții la sinod purtau pe trupurile lor urmele evidente ale chinurilor îndurate în urma mărturisirii publice a credinței creștine. Amintirea martirilor ce și-au dat viața pentru Hristos era, de asemenea, vie în mințile multora dintre ei. În timpul ultimelor persecuții de la începutul secolului al IV-lea, mulți sinodali, mărturisitori și martori ai lucrării lui Dumnezeu în viața Bisericii, au experiat în mod extrem și profund existențial taina puterii dumnezeiești a celor trei Persoane ale Preasfintei Treimi. Nenumărate acte martirice evidențiază puterea și tăria pe care Duhul Sfânt le-a dat-o martirilor, în timp ce altele vorbesc de prezența lui Hristos în persoanele acestora. Atât Duhul, cât și Fiul dăruiau martirilor și mărturisitorilor darul neprețuit de a trece prin moarte către Împărăția Tatălui. Această experiență a Preasfintei Treimi este confirmată de aproape toate actele

[189] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, III, 9.

martirice ale primelor trei secole creştine. Acest lucru a fost formulat succint de H. E. W. Turner în următorii termeni: „Creştinii au trăit în mod trinitar înainte ca doctrina despre Treime să înceapă a fi gândită conceptual”[190].

O frumoasă descriere a cetei mărturisitorilor prezenţi la Niceea ne oferă istoricul Teodoret al Cyrului:

> *„[...] erau mulţi care se distingeau prin harismele apostolice, iar mulţi purtau stigmatele Domnului Iisus pe trup [...] Pavel, episcopul Neocezareei, a fost lovit de furia lui Liciniu; ambele mâini i-au fost legate, folosindu-se la aceasta fierul roşu, zgârcindu-se astfel şi omorându-i-se nervii de mişcare a articulaţiilor. Altora le-a fost scos ochiul drept, iar alţii aveau genunchiul drept mutilat. În numărul acestora era şi Pafnutie Egipteanul*[191]*.*
>
> *Într-un cuvânt, se putea vedea aici (la sinod) o mulţime de martiri strânşi la un loc [...]“*[192]*.*

Această relatare, înţeleasă în contextul teologic al celor descrise mai sus, exprimă un lucru semnificativ pentru înţele-

---

[190] Citat la Bogdan Gabriel Bucur, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses* (Supplements to Vigiliae Christianae, Volume 95), Brill, Leiden/Boston, 2009, p. 191.

[191] Despre Sfântul Pafnutie relatează istoricul Socrate Scolasticul că era foarte apreciat de împăratul Constantin cel Mare, care adesea îl chema la palat şi îi săruta locul ochiului scos în timpul persecuţiei. Cf. Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească* (I, 11), traducere de Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat, Bucureşti, 1899, p. 11.

[192] Teodoret, Episcopul Cyrului, *Istoria bisericească*, (I, 7, 3-6), traducere de pr. prof. Vasile Sibiescu, (PSB, vol. 44), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995, p. 39-40.

gerea eclezială a Crezului Niceean: înainte de a fi redactat cu cerneală și confirmat de împăratul Constantin cel Mare, Simbolul a fost scris cu sângele martirilor și al mărturisitorilor, care prin viața lor confirmaseră deja ceea ce sinodalii au fixat în scris. Părinții niceeni „au găsit în misterul Învierii Lui (Hristos) revelarea unei noi vieți, puterea de a birui păcatul și, în convingerea lor despre dumnezeirea Sa, au găsit puterea să sufere pentru El“[193].

6.2.4 Dezbaterile sinodale cu privire la Simbolul credinței

Dezbaterile sinodalilor de la Niceea nu s-au mărginit doar la doctrina ariană, ci au privit și alte probleme practice din viața Bisericii, care așteptau o rezolvare. În cele ce urmează nu vom trata discuțiile și deciziile niceene referitoare la stabilirea datei Paștilor, la reprimirea *lapsilor,* a novațienilor și a meletienilor schismatici din Egipt în Biserică[194], ci ne vom concentra doar asupra discuțiilor purtate pe marginea Simbolului credinței.

---

[193] A. E. Burn, *The Council of Nicaea. A memorial for its sixteenth centenary*, London, 1925, p. 25.

[194] Dintre cele 20 de canoane, c. 10, 11, 12, 13 și 14 se ocupau de reprimirea *lapsilor* în Biserică, excluzând de la preoție pe cei căzuți în persecuție și punând termene de pocăință pentru reprimirea laicilor în Biserică (3 ani cu catehumenii – *audientes*, șapte ani cu genunchii plecați – *genuflectentes*, și doi ani fără împărtășire – *consistentes*), urmând să fie totuși împărtășiți dacă ar fi pe moarte. Canonul 8 acceptă reprimirea novațienilor (*katharoi* – nu acceptau reprimirea *lapsilor* și aveau în frunte pe Novațian al Romei) în Biserică prin punerea mâinilor și acceptarea Simbolului Niceean, iar c. 19 prevede rebotezarea ereticilor antitrinitari pavliniști (adepți ai lui Pavel de Samosata, sec. III). O altă serie de canoane reglementau raporturile dintre episcopi și eparhii (c. 4, 5, 6), cât și criteriile de alegere a clericilor (c. 1, 2, 9) și ordinea ierarhică în parohii

Deschis în iunie 325, sinodul s-a încheiat la 25 iulie 325, o dată cu *vicennalia*. În *Vita Constantini*, Eusebiu de Cezareea descrie în mare desfășurarea lucrărilor din palatul imperial al Niceei. Ședința de deschidere a avut loc într-una din sălile palatului, în prezența împăratului, a cărui intrare în sala de ședință a fost prezentată sub forma unui *adventus augusti*:

> *„[...] asemeni unui înger trimis de Dumnezeu din cer. Constantin era îmbrăcat în veșminte atât de strălucitoare că aruncau în jur talazuri de fulgere înfocate, cărora li se adăuga orbitoarea sclipire a aurului și a pietrelor nestemate"*[195].

Episcopii l-au așteptat așezați pe scaune, s-au ridicat, l-au întâmpinat, iar apoi au șezut din nou cu toții, episcopul „cel ce ședea primul în partea din dreapta"[196] rostind un cuvânt

(c. 18 – diaconii nu pot da împărtășania). Episcopului Ierusalimului îi este recunoscut un primat de onoare, dar sub jurisdicția scaunului mitropolitan al Cezareei Palestinei (c. 7). Canonul 20 prevede că nu se îngenunchează în biserici duminica și în zilele Cincizecimii. Cf. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, p. 51-64. O prezentare a canoanelor cu comentarii teologice și trimiteri bibliografice oferă Arhiepiscopul Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1996, p. 31-100.

Sinodalii au reprimit pe meletienii schismatici din Egipt în Biserică sub ascultarea episcopului alexandrin și au stabilit data Paștilor – prima duminică după lună plină, ce urmează echinocțiului de primăvară – anulând tradiția quartodecimană. Din toate acestea este evidentă complexitatea problemelor dezbătute la Niceea în 325, timpul de peste o lună petrecut de sinodali în reședința imperială de vară fiind îndeajuns pentru discutarea lor.

[195] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, III, 10, 1.

[196] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, III, 11.

de bun venit. După aceea, împăratul a rostit cuvântul său către sinodali în limba latină, tradus concomitent în greacă, în centrul acestuia aflându-se dorința împăratului de pace și unitate în imperiu. Am amintit toate aceste amănunte, deoarece este vorba de unul dintre cele mai impresionante momente ale istoriei Bisericii creștine. Episcopii de la Niceea, până atunci persecutați și maltratați de puterea imperială sau de autoritățile romane locale, sunt tratați în această ședință cu respect și demnitate de însuși împăratul imperiului. Ce mare bucurie trebuie să fi fost în sufletul lor! Avuseseră mai înainte și privilegiul de a călători gratuit cu poșta imperială până la Niceea. Chiar și entuziasmul lui Eusebiu de Cezareea, participant direct la lucrări, trebuie înțeles în aceast context de bucurie generală.

Împăratul se pare că a prezidat unele ședințe la care a participat, iar în lipsa lui un funcționar de la palat, pe nume Filomenus, după cum ne spune istoricul Filostorgius, veghea asupra discuțiilor și număra voturile exprimate. Cât de mult a intervenit împăratul Constantin în lucrările teologice ale sinodului este dificil de evaluat, dar după încheierea acestuia s-a implicat în promulgarea și implementarea deciziilor luate[197]. Discuțiile s-au purtat în greacă, iar uneori în latină, dat fiind faptul că majoritatea covârșitoare a sinodalilor

[197] Referitor la această controversă și la poziționarea cercetătorilor în aceste trei direcții a se vedea Klaus M. Girardet, „Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) - Kaiser Konstantin d. Gr.", în: Klaus M. Girardet, *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike*, Bonn, 2009, p. 73-106. Autorul însuși susține faptul că împăratul Constantin cel Mare a fost președintele sinodului și a condus lucrările, pornind de la procedurile senatoriale romane și de la titlul de pontifex maximus al acestuia, precum și de la faptul că a fost nebotezat.

venea din Răsăritul vorbitor de limbă greacă[198]. Cercetătorii s-au oprit asupra a trei episcopi care, foarte probabil, au condus discuțiile teologice, anume Alexandru al Alexandriei, Eustațiu al Antiohiei și Osiu de Cordoba[199].

Se pare că primul punct al agendei sinodului l-a constituit controversa teologică trinitară. Din puținele izvoare ce relatează direct despre dezbaterile purtate în jurul Simbolului credinței, pot fi reconstituite unele aspecte centrale. După primele discuții purtate asupra învățăturii trinitare, partida cu simpatii ariene, formată, după istoricul Filostorgius, din 22 de episcopi, iar după Ghelasie din Cyzic din 17 episcopi[200], în ambele cazuri o minoritate, a prezentat o primă formulare a credinței (pierdută până astăzi) prin Eusebiu de Nicomidia[201], dar aceasta a fost respinsă de sinod. Referitor la acest eveniment, posedăm mărturia directă a lui Eustațiu al Antiohiei, redată la istoricul Teodoret de Cyr:

> *„Când se cerceta felul credinței ereticilor s-a prezentat ca dovadă evidentă scrisoarea blasfemiei lui Eusebiu. Fiind citită în fața tuturor, a produs imediat*

---

[198] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 308-309.

[199] Cu privire la diferitele poziționări ale cercetătorilor față de acești trei mari și importanți sinodali a se vedea pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea", p. 35-36.

[200] A se vedea documentarea acestor afirmații, precum și numărul episcopilor participanți la pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea", p. 37.

[201] Există o întreagă dezbatere, dacă este vorba de Eusebiu de Nicomidia sau Eusebiu de Cezareea, deoarece textul original amintește că „Eusebiu" a redactat textul, fără să spună care dintre cei doi.

o durere profundă auditorilor față de decăderea acestui om care a scris-o, și i s-a făcut o aspră mustrare"[202].

Din această mărturie reiese că procedura de lucru consta în citirea textelor în fața sinodului, urmând apoi dezbaterile obișnuite pe marginea acestora. După respingerea acestei variante eretice, discuțiile au continuat. Un punct important l-a constituit dezbaterea asupra termenilor ce urmau a fi folosiți în textul de credință. Din unele scrieri ale Sfântului Atanasie (*Despre hotărârile Sinodului de la Niceea,* 19 și 20; *Scrisoarea către episcopii africani,* 5 și 6) reiese că sinodalii au hotărât inițial să folosească numai termeni biblici și expresii scripturistice pentru exprimarea adevărului doctrinar, dar arienii au reușit să folosească și să interpreteze expresiile biblice în așa fel încât să confirme și doctrina lor. În cele din urmă, nu a mai rămas decât varianta introducerii unor expresii nebiblice, anume „din ființa Tatălui" și „de o ființă cu Tatăl", pentru a se exprima fără echivoc credința în dumnezeirea și egalitatea ontologică a Fiului cu Tatăl[203].

Eusebiu de Cezareea a propus apoi ca variantă de lucru simbolul de credință al cetății sale. Eusebiu fusese condamnat la Sinodul din Antiohia (324), iar acum trebuia să-și argumen-

---

[202] Teodoret, Episcopul Cyrului, *Istoria bisericească*, (I, 8, 1-2), p. 42. Traducătorul a trecut în dreptul numelui lui Eusebiu și cuvintele „de Nicomidia" în traducerea românească, ceea ce nu există în ediția critică a lui Parmentier, tranșând astfel arbitrar o dezbatere foarte importantă, fără măcar să menționeze problemele de interpretare pe care aceasta le ridică. Cf. Theodoret, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von Léon Parmentier, (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 19), Leipzig, 1911, p. 34.

[203] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 212-213.

teze poziția teologică. Din scrisoarea trimisă comunității sale imediat după încheierea sinodului, în care se justifică în fața acesteia pentru semnarea Simbolului de la Niceea, reiese că Eusebiu a prezentat sinodalilor crezul baptismal din Cezareea, un text doctrinar moștenit de la episcopii locului de dinaintea lui. Acest simbol, redat de noi în capitolul anterior[204], păstra subordinaționismul în relația dintre Fiul și Tatăl, iar prin aceasta era compatibil cu doctrina ariană. Eusebiu ne lasă să înțelegem, în continuarea epistolei sale, că formula sa de credință a fost admisă atât de împărat, cât și de sinodali, fiindu-i adăugat doar termenul *omoousios*:

> *„Când am propus această formulă de credință, nu s-a găsit nimic de zis împotrivă. Împăratul nostru, preaiubit de Dumnezeu, a mărturisit cel dintâi că era foarte bine alcătuită și că o ținea și el, sfătuindu-i pe toți ceilalți să o semneze, adăugându-i doar cuvântul «de o ființă»"*[205].

Prin această mărturie, Eusebiu de Cezareea ridică problema arhetipului credal folosit la Niceea în 325, asupra căruia ne vom opri în cele ce urmează.

6.2.5 Problema arhetipului

Plecând de la această afirmație a lui Eusebiu, vechea istoriografie și cercetare simbolică, reprezentată de A. Hort, A. E. Burn și A. von Harnack, a acceptat că Simbolul Niceean nu este nimic altceva decât crezul local din Cezareea Palestinei,

[204] Cf. cap. 5.5.
[205] Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, I, 8.

revizuit de o comisie sinodală, care a adăugat termenul *omoousios*, iar mai apoi a realizat și alte modificări în textul de la Cezareea[206]. Această părere a fost preluată și susținută până astăzi în istoriografia românească[207]. Situația este însă mult mai complexă decât această simplă relatare a marelui istoric palestinian, simpatizant al arienilor și condamnat la sinodul antiarian din Antiohia (324).

Analiza comparativă a textelor originale ale celor două Crezuri (cel din Cezareea, prescurtat CAES și cel de la Niceea, prescurtat N) arată deosebiri fundamentale între acestea, care nu pot fi argumentate doar prin adăugarea unor expresii antiariene în textul provenit din Cezareea Palestinei. Analiza textuală amănunțită a lui John N. D. Kelly a demonstrat că dacă eliminăm toate elementele antiariene din N, în partea dedicată Fiului „N se descoperă a fi străin de CAES"[208]. Cercetările realizate de H. Lietzmann au condus, de asemenea, la concluzia că nu CAES a stat la baza redactării lui N, ci un simbol de origine ierusalimiteană sau antiohiană, astăzi pierdut, fără să se poată preciza care a fost acela[209]. Pr. prof. Nicolae Chifăr a confirmat această ipoteză și în istoriografia românească, în 2010, susținând că Părinții sinodali s-au orientat la alcătuirea Simbolului Niceean după simboluri mai vechi, apropiate de tradiția ierusalimiteană[210].

---

[206] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 217. Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", p. 38-40.

[207] Cf. pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea", p. 40-41.

[208] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 219. Cf. F. J. Badcock, *The History of the Creeds*, p. 180-181.

[209] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 226-227.

[210] Cf. pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, „Formularea și aprobarea Crezului niceean de la Sinodul I Ecumenic", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 116-117.

Hans von Campenhausen a abordat într-un studiu din 1976, considerat astăzi de referință în cercetarea simbolică, problema Crezului lui Eusebiu de Cezareea[211]. Acesta a demonstrat că relatarea eusebiană este plină de lacune, imprecizii și tendențioasă, având ca scop apărarea sa în fața zvonurilor ajunse la Cezareea cu privire la poziția sa teologică. Forma păstrată în scrisoarea către comunitatea din Cezareea Palestinei este, în opinia savantului german, crezul personal al lui Eusebiu, iar nu un crez baptismal vechi în formă declarativă, deoarece astfel de crezuri nu ar fi existat înainte de epoca constantiniană. Obiceiul de a prezenta punctul de vedere printr-o mărturisire de credință declarativă provine din timpul disputelor ariene, iar Eusebiu a făcut acest lucru, formularea sa având la bază expresii uzuale în diverse *regulae fidei*. Concluzia ce se poate contura în urma evaluării Crezului eusebian este aceea că la Niceea nu s-a folosit ca arhetip Crezul baptismal din Cezareea, care, în opinia lui Campenhausen, nu putea exista în formă declarativă. Savantul consideră că sinodalii au preluat expresii din diverse *regulae fidei*, pe care le-au integrat în decretul sinodal cunoscut astăzi.

Această concepție este asumată în momentul de față de majoritatea cercetătorilor apuseni contemporani[212]. După

---

[211] Cf. Hans Freiherr von Campenhausen, „Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicea 325)", în: *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band 67 (1976), p. 123-139.

[212] Cf. Hanns Christof Brennecke, „Nicäa. I. Ökumenische Synode von 325", p. 433; Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 310. Din partea ortodoxă nu îmi sunt cunoscute noi poziționări cu privire la arhetipul folosit la Niceea pentru redactarea Crezului. Ideea de arhetip, chiar dacă este caracteristică cercetătorilor apuseni, este în concordanță cu viziunea ortodoxă despre Crez, care s-a născut din credința Bisericii, nu din textele anterioare.

opinia lui Christoph Markschies, sinodalii s-au folosit la redactarea anatematismelor de la sfârșitul Crezului de expresii preluate direct din scrierile lui Arie, dezbătute în cadrul sinodal, pe care le-au combătut efectiv[213].

Cele trei păreri de mai sus reprezintă însă doar simple ipoteze. Date fiind noile considerații ale lui Liuwe Westra, care a arătat că granița temporală dintre crezurile interogative și cele declarative nu poate fi trasată cu certitudine, este evident că vechile ipoteze de lucru (originea eusebiană sau cea orientală) nu pot fi combătute atât de ușor, precum pare la prima vedere. Este posibil ca Părinții de la Niceea să fi folosit Crezul lui Eusebiu, chiar înțeles ca un crez personal, așa cum este posibil să fi folosit un alt crez de proveniență ierusalimiteană. Noi nu cunoaștem astăzi toate considerațiile ce au putut contribui la modificarea acestor arhetipuri, iar simpla demonstrație că unele substantive, adjective, prepoziții, conjuncții sau verbe au fost modificate, nu este în opinia noastră un argument îndeajuns de întemeiat împotriva folosirii acestora ca modele de lucru. Crezul de la Ierusalim, atestat în jurul anului 350 de Sfântul Chiril, putea să fie foarte bine în uz înainte de anul 325. De asemenea, este posibil ca Simbolul Niceean să fie un text redactat cu ajutorul unor formule preluate din reguli de credință mai vechi sau contemporane, așa cum însuși Hans von Campenhausen a încercat să demonstreze, dar numai dacă, citându-l chiar pe

---

Conținutul credinței a căpătat expresie în diferite texte sau crezuri vechi. Atunci când unul din aceste texte a fost folosit ca model la redactarea altuia vorbim de arhetip, un termen folosit la compararea manuscriselor.

[213] Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 310.

el, „interpretarea acestui text de către mine este corectă“[214]. Dată fiind această realitate, arhetipul celui mai important text dogmatic al Bisericii primare și al Bisericii Ortodoxe rămâne învăluit în mister.

Un al doilea aspect ce reiese din scrisoarea lui Eusebiu de Cezareea este acela că împăratul ar fi introdus termenul „de o ființă” (ὁμοούσιος) în Simbolul de credință. După o relatare transmisă de Sfântul Ambrozie al Milanului, cel care a introdus acest termen în discuții a fost chiar Eusebiu de Nicomidia în scrisoarea prezentată și respinsă de sinodali, unde el l-a folosit în mod negativ, respingându-l[215]. O a treia variantă provine dintr-o relatare a Sfântului Atanasie cel Mare, din care reiese că el însuși ar fi propus termenul, iar împăratul l-a acceptat[216]. Alți cercetători nu au exclus o proveniență a termenului de la Osiu de Cordoba, care l-ar fi transmis împăratului Constantin[217].

Aceste relatări reflectă de fapt una sau alta din fazele de discuții ale sinodului. Este posibil ca toate variantele să fie adevărate, în sensul în care Eusebiu de Nicomidia a introdus în discuție *omoousios* ca un concept negativ, care mai apoi s-a dovedit a fi chiar termenul căutat de sinodalii niceeni pentru a aduce la un numitor comun pe toți cei ce susțineau dumnezeirea Fiului. Este posibil ca Sfântul Atanasie să fi întemeiat teologic acest termen nebiblic, iar Osiu de Cordoba, consilierul

---

[214] Hans Freiherr von Campenhausen, „Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea”, p. 139.

[215] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins”, p. 309.

[216] Cf. pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea”, p. 41.

[217] Cf. A. E. Burn, *The Council of Nicaea*, p. 36.

personal al lui Constantin, să-l fi convins pe acesta să susțină introducerea lui în Crez. Ceea ce propunem aici este evident o simplă ipoteză, la care trebuie din nefericire să ne mărginim, având în vedere situația precară a izvoarelor. Noile cercetări ale lui Jörg Ulrich au evidențiat rolul mult mai mic jucat de Osiu de Cordoba în redactarea și receptarea Crezului Niceean, decât se credea până în 1994[218].

Pe lângă problematica legată de arhetipul folosit de sinodali pentru Crezul Niceean, o altă discuție se poartă în jurul autorului sau autorilor formulei de credință. Cu alte cuvinte, care dintre Părinți a propus una sau alta din formulele Crezului? A existat un comitet de redactare? Sursele contemporane sau imediate sinodului prezintă și în acest caz o situație neclară. Istoricul Filostorgius atribuie redactarea Simbolului episcopilor Alexandru al Alexandriei și Osiu de Cordoba. Paternitatea lui Osiu de Cordoba asupra formulei niceene este întărită chiar de Sfântul Atanasie cel Mare, fiind mai apoi reconfirmată de Ilarie de Poitiers, în anii 357-358[219]. Istoriografia apuseană mai veche a preluat această versiune[220], deoarece a dorit să afirme că autorul Crezului Niceean este de fapt un occidental spaniol. În 1987, teologul norvegian

---

[218] Pentru detalii a se vedea Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, (Patristische Texte und Studien, Band 39), Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994, p. 111-135. Cf. Adolf Lippold, „Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 92 (1981), p. 15.

[219] Pentru sursele ce atestă variantele amintite, Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 310-311.

[220] Cf. I. Ortiz de Urbina, S.J., *Nicée et Constantinople*, p. 71.

Oskar Skarsaune a demonstrat definitiv, printr-o minuțioasă analiză a termenilor teologici utilizați în mărturisirile de credință din epoca ariană[221], că Simbolul Niceean nu este o piesă teologică apuseană impusă de Osiu și de Constantin, ci un produs al teologiei alexandrine reprezentată de Sfântul Ierarh Alexandru, la care bineînțeles primii și-au dat acordul. Rolul Sfântului Atanasie, ca diacon al Sfântului Alexandru, nu trebuie trecut cu vederea. Despre contribuția sa la apărarea credinței niceene dă mărturie Sfântul Ilarie de Poitiers[222]. Sfântul Vasile cel Mare atribuie formularea Crezului Niceean preotului Hermogene, care a ajuns mai apoi episcop de Cezareea Capadociei[223].

Astfel, se poate deduce faptul că toți cei amintiți ca autori au fost implicați alături de ceilalți sinodali în elaborarea decretului de credință niceean. Acest Simbol a devenit în anii următori piatră de poticnire pentru cei ce nu l-au înțeles, însă a rămas temelie a adevărului și formulă creatoare de identitate pentru cei ce urmau a fi cinstiți ca Sfinți Părinți ai Bisericii.

6.3 Simbolul Niceean și anatematismele sale

Adăugând formulă după formulă, analizând și dezbătând relevanța teologică a acestora, sinodalii niceeni au formulat

---

[221] Cf. Oskar Skarsaune, „A neglected detail in the Creed of Nicaea (325)", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 41 (1987), p. 34-54.

[222] Cf. pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, „Formularea și aprobarea Crezului Niceean de la Sinodul I Ecumenic", p. 121.

[223] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, (PSB, vol. 12), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 254.

următorul decret de credinţă, pe care îl cităm după ediţia critică a lui Giuseppe Luigi Dossetti[224]:

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.
Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ φῶς ἐκ φωτός θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τη τρίτη ἡμέρα, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.
Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.
Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotţiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute şi nevăzute.
Şi într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, singurul născut, adică din fiinţa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, cele din cer şi cele de pe pământ, Care pentru noi oamenii şi pentru mântuirea noastră S-a coborât şi S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit şi a înviat a treia zi, S-a înălţat la ceruri, şi va veni să judece viii şi morţii.

Şi întru Duhul Sfânt.
Pe cei care spun: era cândva când nu era, şi că înainte de a se naşte nu era, şi că s-a născut din

[224] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, Edizione critica, Herder, Roma,Freiburg, Basel, Barcelona, Wien, 1967, p. 226-241.

ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία".

cele ce nu erau sau afirmă că Fiul lui Dumnezeu este din alt ipostas ori fiinţă, sau supus schimbării ori transformării, pe aceştia îi anatematizează Biserica catholică (sobornicească) şi apostolică".

Simbolul Niceean se caracterizează printr-o structură trinitară asimetrică, în sensul că articolul dedicat Fiului este de câteva ori mai elaborat şi mai explicit decât cele dedicate Tatălui şi Duhului Sfânt. Această structură confirmă ipoteza conform căreia la baza naşterii crezurilor a stat o formulă trinitară, augmentată în articolul consacrat Fiului printr-un sumar hristologic. Simbolul Niceean a dezvoltat articolul hristologic cu termeni antiarieni, precizând în mod clar statutul ontologic al Fiului în raport cu Tatăl şi cu Duhul Sfânt. Aşa cum afirma I. Ortiz de Urbina, în structura acestuia pot fi distinse elemente din epoci succesive, la fel ca în cazul arhitecturii marilor catedrale[225].

Identificând elementele mai noi, putem vedea care au fost expresiile vechi preluate de sinodali în această formulă de credinţă. În cele ce urmează nu intenţionăm să realizăm un comentariu teologic al tuturor articolelor Crezului, ci ne vom mărgini la acele expresii ce au combătut direct doctrina ariană şi au dat formă şi exactitate credinţei în dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu, precum şi în egalitatea şi consubstanţialitatea Lui cu Tatăl.

Crezul Niceean este urmat de câteva anatematisme, ce combat idei ariene foarte răspândite şi întrebuinţate la acea

[225] Cf. I. Ortiz de Urbina, S.J., *Nicée et Constantinople*, p. 72.

vreme. Acestea au fost preluate după modelul formulei de credință de la Antiohia (324). Anatematismele contribuie la protejarea de orice interpretare eretică a credinței niceene, formulată în mod pozitiv în Simbolul care le precede.

Numărul sinodalilor care nu au fost de acord cu decretul de credință s-a redus treptat până la ședința din 19 iulie 325, dată la care decretul sinodal trebuia semnat, ajungând la numai trei[226]. Doar Arie și doi episcopi egipteni, susținători ai săi de la început, Secundus de Ptolemaida și Theonas de Marmarica, au refuzat semnarea textului, lucru soldat cu trimiterea lor în exil. Eusebiu de Nicomidia și Theognis de Niceea au semnat Simbolul, dar au refuzat să semneze anatematismele împotriva lui Arie, fiind, de asemnea, exilați[227].

După rezolvarea problemelor canonice și disciplinare, Sinodul I Ecumenic s-a încheiat la 25 iulie 325, o dată cu *vicennalia*, adică celebrarea a douăzeci de ani de domnie a lui Constantin cel Mare. Împăratul a trimis o scrisoare finală către toate Bisericile imperiului, în care comunica unele dintre hotărârile luate la sinod[228], iar decretelor sinodale le-a dat puterea de legi ale statului[229]. Astfel, Crezul sinodal al unei

---

[226] Istoricul anonim din Cyzic (cunoscut sub numele Ghelasie) pune pe seama lui Eusebiu de Nicomidia întreaga muncă de lămurire a celor unsprezece episcopi cu viziune ariană, ca să semneze decretul sinodal. Aceștia au semnat în mod fățarnic, spune acest istoric, nu din convingere, doar pentru a scăpa de persecuțiile anunțate de împărat împotriva celor ce nu doresc unitatea și pacea imperiului. Cf. Anonymus von Cyzikus, *Historia Ecclesiastica* (II, 26, 10-13), p. 282-285.

[227] Cf. Sozomen, *Istoria bisericească* (I, 21), tradusă în românește de Iosif Gheorghian, București, 1897, p. 35.

[228] Cf. Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, III, 17-20.

[229] Cf. Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin*, IV, 27, 2.

Biserici, abia eliberată din persecuții, devine normativ pentru întregul Imperiu Roman și este întărit printr-o decizie imperială! Cu toate acestea, receptarea acestuia în Biserică urma să se lovească de piedici și dispute greu de prevăzut în acele momente, evenimente care au zguduit Răsăritul și Apusul vreme de câteva decenii.

6.4 *Fides nicaena* – de la elenizarea limbajului la dezelenizarea credinței

Bernard Sesboüé a descris marea realizare teologică a credinței niceene, datorată curajului și înțelepciunii celor 318 Părinți, în următoarea frază:

> „*Paradoxul niceean constă în faptul că elenizarea limbajului credinței, operată de sinod, a fost pusă în slujba dez-elenizării conținutului credinței*[230]".

Cu alte cuvinte, Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) a afirmat, în limbajul filozofiei grecești, deoființimea Fiului cu Tatăl, salvând prin aceasta revelația lui Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu și implicit realitatea mântuirii adusă de El. Termenul filozofic *omoousios* a descris în modul cel mai adecvat consubstanțialitatea Fiului cu Tatăl. Chiar dacă nu era luat din Sfânta Scriptură, el rezuma acele formule proprii în special Evangheliei după Ioan, în care Fiul afirma: *„Eu și Tatăl una suntem"* (*Ioan* 10, 30).

Primul articol al Crezului, precum și începutul celui de-al doilea (credința în Dumnezeu Tatăl Creatorul și în Iisus

[230] Bernard Sesboüé, *Hristologia patristică*, p. 19.

Hristos ca Fiu al lui Dumnezeu) erau proprii vechilor crezuri baptismale, având rezonanțe biblice. Expresiile „Dumnezeu din Dumnezeu" sau „lumină din lumină", aplicate relației dintre Tatăl și Fiul, erau acceptate și de arieni, dar aceștia au reacționat violent atunci când sinodalii au propus precizarea „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", care nu admitea niciun echivoc[231].

Prima expresie fundamentală folosită direct în combaterea arianismului a fost **„adică din ființa Tatălui"** (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), adăugată imediat după *„născut din Tatăl, singurul născut"*. Abia expresia *„din ființa Tatălui"* preciza clar identitatea ființială cu Tatăl a Fiului întrupat. Aceasta este, în mod evident, o formulare împotriva tezei ariene ce susținea că Logosul este o creatură fără legătură ontologică cu Tatăl. Expresia „din ființa" nu era nouă în teologia creștină, ea fiind atestată deja de Tertulian[232]. Prin această formulare sinodalii reușeau să exprime faptul că Fiul nu S-a născut din nimic, așa cum au fost aduse în existență creaturile, ci direct din ființa Tatălui.

O expresie precum cea din Ioan 8, 42 – *„căci de la Dumnezeu am ieșit și am venit"* – era biblică și putea fi ușor întrebuințată de sinodali, dar aceasta nu excludea viziunea ariană, care nu contesta că Fiul a ieșit din Tatăl. Arienii foloseau expresii pauline (de ex. *1 Cor.* 8, 6) care afirmau că toate sunt din Tatăl, inclusiv Fiul. Acest lucru cerea din

---

[231]Cf. Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, p. 408. Expresia inițială „Dumnezeu din Dumnezeu" a fost mai apoi eliminată din Crezul Constantinopolitan ca superfluă și repetitivă în comparație cu „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat".

[232] Cf. Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", p. 41.

partea sinodalilor o mult mai clară precizare a felului originii Fiului, în comparație cu cea a creaturilor[233].

Cât de complicată, delicată și disputată a fost redactarea articolului hristologic al Crezului de la Niceea ne-o arată și nenumăratele repetiții rămase până astăzi în text, atunci când se descrie modul nașterii Fiului din Tatăl: *„Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut".* Aceste descrieri succesive ale originii Logosului permit presupunerea că textul a fost mereu augmentat prin expresii tot mai exacte[234]. Repetiția formulei „Dumnezeu din Dumnezeu", preluată din vechi formule baptismale sub forma „Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat", evidențiază modul de lucru al Părinților sinodali, care urmăreau evitarea oricărui echivoc interpretativ.

Expresia **„Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat"** (θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ) are așadar un explicit caracter antiarian. Teologii cu simpatii ariene au preluat din versetul ioanin – *„Aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat* (μόνον ἀληθινὸν θεὸν)*, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis"* (*Ioan* 17, 3) – afirmația că Tatăl singur este numit „Dumnezeu adevărat", în timp ce Fiul ar fi doar „Dumnezeu". Arie însuși spune într-una din scrierile sale că „Logosul nu este Dumnezeu adevărat [...], ci Dumnezeu după har [...]"[235].

Prin această formulare sinodalii demontau o viziune greșită a arienilor, dar ea nu era suficientă, pentru că încă

---

[233] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 234.

[234] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 311.

[235] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 235.

nu preciza direct identitatea ontologică a Tatălui și a Fiului. După ce s-a adăugat faptul că Fiul este „născut, nu făcut", de asemenea o sintagmă antiariană, Părinții sinodali au ajuns „la punctul nevralgic al Simbolului de la Niceea" (I. Ortiz de Urbina), anume la expresia **„de o ființă cu Tatăl"** (ὁμοούσιον τῷ πατρί).

Așa cum a remarcat John N. D. Kelly, existau patru argumente principale împotriva admiterii termenului *omoousios* în textul simbolului:

1. Exista din partea unora concepția că expresia aceasta presupune o viziune materialistă asupra Divinității, Tatăl și Fiul putând fi înțeleși ca părți ale unei substanțe concrete. De exemplu, în filosofia stoică *ousia* însemna materie.

2. Dacă Tatăl și Fiul sunt de o ființă, atunci pericolul sabelian nu poate fi ușor evitat[236].

3. Termenul a fost condamnat la Sinodul din Antiohia (268), unde a fost excomunicat Pavel de Samosata, considerat antitrinitar dinamic.

4. Expresia nu se găsea în Sfânta Scriptură, iar astfel era încălcată o veche tradiție ce prevedea folosirea expresiilor biblice în textele simbolurilor de credință[237].

Sinodalii de la Niceea au avut însă răspuns la toate aceste obiecții. Ei erau conștienți de greutatea impunerii acestei formule, dar în același timp au remarcat că orice text biblic foloseau, acesta era stâlcit teologic de partida ariană. Primele

---

[236] În Apus înțelegerea a fost tocmai inversă. Teologii apuseni se temeau de o înțelegere diteistă a dumnezeirii, care ar fi putut periclita monoteismul.

[237] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 236-237.

trei obiecții au fost respinse prin demontarea înțelegerii materialiste asupra ființei necreate, care nu este asemănătoare cu cea a corpurilor sau a ființelor muritoare, iar prin aceasta ortodoxia conceptului era salvată.

Eusebiu de Cezareea ne mijlocește prin scrisoarea trimisă comunității din Cezareea, în 325, câteva detalii privitoare la această dezbatere:

> *„Când Părinții au redactat această formulă de credință că Fiul este „din ființa Tatălui" și este „de o ființă cu El", noi n-am lăsat să treacă aceasta fără cercetare. S-au făcut deci întrebări și răspunsuri cu privire la sensul acestor termeni. Părinții au mărturisit într-adevăr că „din ființa Tatălui" înseamnă că Fiul este din Tatăl, dar nu există ca o parte a Tatălui Însuși. Ni s-a părut și nouă că e bine să acceptăm acest sens, fiind o învățătură pioasă că Fiul este din Tatăl, nu însă ca o parte a ființei Sale. De aceea și noi am fost de acord cu acest înțeles și nu respingem chiar termenul „de o ființă", având în vedere pacea și dorința de a nu ne depărta de gândirea cea dreaptă"*[238].

Din fragmentul citat, precum și din alte locuri ale epistolei lui Eusebiu, reiese că Părinții au susținut că *omoousios* nu trebuie înțeles în sens materialist. În al doilea rând, conceptul însemna în viziunea lor că Fiul nu are nicio asemănare cu creaturile și nu provine din vreo altă substanță sau ființă, decât din cea a Tatălui.

---

[238] Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, I, 8 – traducere preluată și prelucrată de autor după pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea", p. 42.

Pentru fundamentarea biblică a conceptului este îndeajuns să amintim afirmația Sfântului Atanasie cel Mare (*De decretis Nicaenae Sinodis*, cap. 21), că deși acest cuvânt nu apare în Scripturi, înțelesul său este din Scripturi[239], cu alte cuvinte redă fidel gândirea hristologică a textelor nou-testamentare[240].

Celelalte expresii ale Crezului Niceean nu fac nimic altceva decât să descrie întregul parcurs hristic de la Întrupare până la Înviere și cea de-a doua venire, fiind formule prezente și în alte simboluri mai vechi sau contemporane celui niceean.

Anatematismele de la sfârșitul simbolului întăresc poziționarea antiariană a Sinodului de la Niceea, ele fiind îndreptate în mod direct împotriva unor expresii prezente în scrierile lui Arie, în special în *Thalia*. Sinodalii niceeni au preluat o parte din aceste anatematisme din horosul dogmatic antiarian al Sinodului de la Antiohia (324)[241], adăugând și altele noi.

---

[239] O incursiune mai largă în istoria și semnificațiile acestui termen ar depăși cadrele cercetării noastre și ar extinde foarte mult itinerarul lucrării de față. Semnificațiile nenumărate ale cuvântului *ousia* în diversele ramuri ale filosofiei antice erau suficiente ca să-i deruteze pe teologii veniți din contexte culturale și filosofice diferite. Felurimea posibilităților de interpretare a termenului *ousia* a condus evident la o multitudine de sensuri ale termenului *omoousios*. Pentru cei ce doresc o aprofundare a semnificațiilor acestui cuvânt recomandăm prezentarea exhaustivă a lui Ch. Stead, „Homousios", în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI (1994), col. 364-433. În limba română se poate consulta studiul diac. Constantin Voicu, „Problema *homoousios* la Sfântul Atanasie cel Mare", în: *Mitropolia Olteniei*, XV (1963), nr. 1-2, p. 3-20.

[240] Asupra semnificației acestui concept la Sfântul Atanasie cel Mare și a întrebuințării acestuia de către ierarhul alexandrin a se vedea Lucian Dîncă, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, p. 31-41.

[241] Cf. Adolf Martin Ritter, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche", p. 410.

Prima anatematismă (*era cândva când nu era*) se îndreaptă împotriva celor ce negau existența din veșnicie a Fiului. Următoarele două anatematisme (*înainte de a se naște nu era; din cele ce nu erau s-a născut*) combat teoria creării Fiului din nimic, precum și pe cei care nu acceptau existența Sa înainte de Întrupare. Ce-a de-a patra anatematismă respinge învățătura celor care afirmau că „*Fiul lui Dumnezeu este din alt ipostas sau ființă*" (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας). Din perspectivă antiariană este evident afirmată identitatea de ființă dintre Tatăl și Fiul. Cu toate acestea, termenii „ființă" și „ipostas" sunt folosiți în acest caz ca sinonimi, ceea ce a însemnat „un izvor de neînțelegeri și neclarități până la sinodul din Alexandria (362), unde a început să se impună o folosire diferită a celor două concepte"[242]. *Hypostasis* a devenit ulterior termenul ce desemna individualitatea fiecăreia dintre cele trei Persoane ale Preasfintei Treimi, iar *ousia* a rămas termenul special pentru a desemna ființa lui Dumnezeu. Înainte de precizarea sensurilor acestor termeni, etimologia lui *hypostasis* (ὑφεστάναι = a sta sub, iar în latină *substratum)* permitea apropierea de *ousia*[243]. Christoph Markschies considera că expresia „din alt ipostas" a condamnat indirect și învățătura origenistă a celor trei ipostasuri[244]. În cele din urmă, sunt anatematizați cei care susțin că Fiul lui Dumnezeu ar fi „*supus schimbării sau transformării*". Atât schimbarea, cât și transformarea țin de lumea creată, Dumnezeu Cel necreat este neschimbător și netransformabil.

---

[242] Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", p. 43.

[243] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 239.

[244] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 312.

6.5 Labirintul simbolurilor – noile formule de credință dintre anii 325 și 381

Socrate Scolasticul prezintă în *Istoria bisericească* perioada dintre anii 325-360, la care ne vom referi în rândurile de mai jos, dând slavă lui Dumnezeu că la încheierea acesteia Biserica a ieșit dintr-un adevărat labirint al formulelor de credință[245]. Fățărnicia cu care unii episcopi cu simpatii ariene au semnat decretul de credință niceean și-a arătat curând roadele, deoarece s-au format două grupe de teologi. O grupă a niceenilor, condusă de teologi ca Eustațiu al Antiohiei și Marcel al Ancirei, care mărturiseau un singur ipostas al lui Dumnezeu (în sensul de o singură ființă) și respingeau orice viziune subordinațianistă, și o altă grupă, a teologilor de tradiție origenistă, care susțineau subordinațianismul și vorbeau de trei ipostasuri ale lui Dumnezeu[246], considerând teologia niceeană ca fiind sabeliană. Teologia acestora, în frunte cu Eusebiu de Cezareea, se diferența de cea strict ariană în sensul că nu Îl numea pe Fiul „creatură" și vorbea de nașterea Lui, dar menținea subordonarea față de Tatăl, refuzând evident identitatea de ființă a Fiului și a Tatălui[247]. Lupta dintre cele două grupe a atins dimensiuni necunoscute în primele trei decenii, mergând până la depunerea

---

[245] Cf. Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, II, 41.

[246] Cf. Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 318-319.

[247] Numele dat acestei grupări în vechea istoriografie este cel de „semiarieni", ceea ce corespunde în mare măsură realității, deoarece nu erau susținători ai teologiei ariene radicale.

și exilarea capilor celeilalte grupări, urmând constant câștigarea sprijinului imperial. Cele cinci exiluri ale Sfântului Atanasie al Alexandriei din anii 335, 339, 356, 362 și 365 sunt o dovadă evidentă nu doar a dimensiunii disputelor, ci și a întinderii acestora pe câteva zeci de ani[248]. Exilurile Sfântului Atanasie cel Mare și cel al lui Marcel de Ancira în Apus au condus la extinderea dezbaterilor teologice și la implicarea directă în disputele trinitare, provocate de arianism, a episcopatului apusean, în frunte cu episcopul Romei.

În cele ce urmează vom renunța la prezentarea detaliată a acestor dispute, mărginindu-ne la istoria receptării teologice și ecleziale a Simbolului Niceean în perioada cuprinsă între anii 325-381, atât în Răsărit, cât și în Apus.

Prima etapă a contestării Crezului Niceean a fost inaugurată prin depunerea din treaptă a celor mai importanți teologi niceeni: Eustațiu al Antiohiei și Atanasie al Alexandriei, alături de mulți alții[249]. Cum a fost posibil acest lucru de vreme ce împăratul fusese un fervent susținător al formulei niceene? Mai multe evenimente și evoluții istorice au jucat un rol important în schimbarea atitudinii imperiale: unitatea Bisericii creștine dorită de Constantin nu s-a realizat după încheierea Sinodului, în ciuda semnăturilor sinodalilor; familia imperială trecea printr-o dramă; Osiu de Cordoba și Eustațiu de

[248] Cea mai recentă biografie a Sfântului Atanasie în limba română este cea a pr. Michael E. Molloy, *Apărătorul adevărului. Viața Sfântului Atanasie cel Mare*, traducere de Medana Oltean, Editura Iona, București, 2011.

[249] O enumerare a acestora realizată după sursele veacului al IV-lea și al V-lea ne oferă pr. prof. Ioan Rămureanu, „Lupta ortodoxiei contra arianismului, de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie", în: *Studii Teologice*, XIII (1961), p. 15-21.

Antiohia, cei mai importanți teologi niceeni, au pierdut influența asupra lui Constantin cel Mare, în locul lor câștigând încredere Eusebiu de Cezarea şi Eusebiu de Nicomidia, ambii cu vederi filoariene. Eustațiu de Antiohia a fost depus din treaptă deja în anul 326[250] (vechea istoriografie propusese anul 330), la fel ca și Asclepio de Gaza. Depunerile au continuat până la Sinodul din Tyr (335)[251], când a fost înlăturat din scaun Sfântul Atanasie, devenit episcop al Alexandriei în 328[252].

Aceste prime depuneri hotărâte în adunări sinodale constituie începutul unei serii de sinoade ce au emis decrete de credință menite să înlocuiască Crezul Niceean și să fie acceptate de întregul episcopat creștin. Toate aceste dispute teologice au avut consecințe grave nu doar asupra vieții interne a Bisericii, ci au afectat imaginea creștinismului chiar și în fața păgânilor. Istoricul păgân Ammianus Marcellinus era convins că deplasările foarte dese ale episcopilor la sinoade în timpul lui Constantin au zdruncinat din temelii sistemul de poștă roman[253].

---

[250] A se vedea prezentarea problemei și literatura mai nouă la Charles Pietri şi Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 323.

[251] Pentru lucrările și hotărârile acestui sinod a se vedea Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXI, în: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea a doua*, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, (PSB, vol. 16), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 129.

[252] Pentru o prezentare detaliată a acestor evenimente a se vedea pr. prof. Ioan Rămureanu, „Lupta ortodoxiei contra arianismului", p. 17-29. Pr. Nicolae Chifăr, „Ortodoxia în confruntare cu arianismul. Episcopatul apusean în apărarea Crezului Niceean", în: *Analele Științifice ale Universității Al. I. Cuza – Iași, Teologie,* tom. IV (1997-1998), p. 188-190.

[253] Informație luată după John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 260.

6.5.1 Simbolurile de credință ale Sinodului Antiohian din 341

Episcopii ortodocși condamnați în Orient s-au îndreptat spre Occident, cerând sprijinul episcopatului apusean. Episcopul Iuliu al Romei i-a reabilitat, într-un sinod ținut la Roma în primăvara anului 341, pe Atanasie al Alexandriei și pe Marcel al Ancirei, condamnați în Răsărit. Sinodalii de la Roma i-au acuzat de arianism pe cei care îi condamnaseră pe cei doi episcopi. Această situație a condus la convocarea în același an a unui sinod la Antiohia, la care au participat 97 de episcopi din Răsărit[254]. Numit „Sinodul sfințirii bisericii", acesta s-a desfășurat în contextul sfințirii primei catedrale din orașul de pe Orontes. Aceasta a fost începută de Constantin cel Mare, dar finalizată de împăratul Constantius, un susținător al teologilor semiarieni (numiți și eusebieni)[255], care a fost prezent și la ședințele sinodului.

Sfântul Atanasie cel Mare ne-a transmis nici mai mult, nici mai puțin de patru simboluri de credință redactate de acest sinod din Antiohia (341)[256]. Se pare că singurul simbol de credință acceptat oficial de sinod a fost cel de-al doilea

---

[254] Sfântul Atanasie cel Mare în lucrarea *Despre Sinoade*, XXV, amintește prezența a doar 90 de episcopi.

[255] Asupra desfășurării celor două sinoade vezi pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul de la Sardica din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani", în: *Studii Teologice*, XIV (1962), p. 151-157.

[256] A se vedea traducerea în limba română a acestor simboluri de credință de factură semiariană sau vădit anti-omoousiană la Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXII-XXVI (PSB 16, p. 130-138). Socrate de Constantinopol ne-a transmis doar cea de-a patra formulă de la Antiohia. Cf. Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, II, 18.

în ordinea dată de Sfântul Atanasie, celelalte trei fiind crezuri locale sau personale ale unor episcopi[257]. Caracteristica centrală a acestor mărturisiri de credință a fost încercarea de a evita conceptul cheie al Crezului Niceean, *omoousios*, în formulele ce exprimau relația dintre Tatăl și Fiul, care este descrisă preponderent prin termeni biblici.

Articolul hristologic al celui de-al doilea simbol de la Antiohia (341), care este mult mai lung decât cel de la Niceea, arăta în partea care descrie relația Fiului cu Tatăl astfel:

> *„Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul născut, prin Care sunt toate, născut înainte de toți vecii, Dumnezeu din Dumnezeu, întreg din întreg, singur din singur, desăvârșit din desăvârșit, Împărat din Împărat, Domn din Domn, Cuvântul viu, Înțelepciunea vie, Lumină adevărată, Calea, Adevărul, Învierea, Păstorul, Ușa, neschimbabil și nealterabil, chipul neschimbat al dumnezeirii, al ființei și al voinței, al puterii și slavei Tatălui, întâiul născut a toată creațiunea, Cel ce este întru început la Dumnezeu, Dumnezeu Cuvântul [...]"*[258].

După cum se poate vedea din citatul de mai sus, sinodalii operau cu o teologie care, după opinia îndreptățită a lui John Kelly,

> *„chiar dacă nu tindea deloc spre arianism, trebuie considerată subordinațianistă și preniceeană. [...] Scopul acesteia era acela de a conduce pe un drum de mijloc*

[257] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 261-272.
[258] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXIII (PSB 16, p. 131-132).

între arianism și sabelianism, de care se temeau în aceeași măsură"[259].

Există în aceste simboluri și expresii ca „Hristos rămâne în veșnicie", în care se condamnă expres viziunea unei împărății temporare a Fiului, afirmată de Marcel de Ancira. Acesta a negat ulterior chiar și existența din veci a lui Hristos „ca să pară că susține monarhia (unitatea lui Dumnezeu)", după cum susține Sfântul Atanasie cel Mare[260], iar în cele din urmă a fost condamnat ca eretic. Lupta împotriva teologiei sale susținută în cadrul sinoadelor din Antiohia și-a găsit expresia finală în formula Crezului Niceo-Constantinopolitan: „a Cărui împărăție nu va avea sfârșit".

În același timp, remarcăm în aceste simboluri antiohiene și o dezvoltare a articolului consacrat Sfântului Duh, tot prin folosirea unor sintagme de proveniență scripturistică, precum „Duhul Adevărului", „Mângâietorul", „Care a vorbit prin prooroci" etc., ce vor fi mai apoi preluate în Simbolul Niceo-Constantinopolitan din 381. Toate formulele se încheie cu anatematisme îndreptate în special împotriva unor afirmații ariene, preluate cu siguranță după modelul de la Niceea și augmentate, păstrându-se însă mai departe lipsa distincției clare între termenii „ființă" și „ipostas".

6.5.2 Sinodul de la Sardica (342)[261] – victoria Crezului Niceean

Deoarece decizia sinodală de la Antiohia (341) nu a adus împăcarea episcopatului răsăritean cu cel apusean,

[259] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 269.
[260] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXVI (PSB 16, p. 134-138).
[261] Disputele legate de datarea acestui sinod în 342 sau 343 nu sunt

împărații Constans al Apusului și Constantius al Răsăritului au convenit întrunirea unui sinod comun la Sardica[262] (astăzi Sofia, în Bulgaria), oraș aflat la granița dintre Răsărit și Apus. Deoarece episcopii din Apus, conduși de Osiu de Cordoba, au acordat locuri în sinod și celor depuși în Răsărit (Atanasie cel Mare, Marcel de Ancira și alții), cei 76 de episcopi răsăriteni au părăsit Sardica și s-au retras la Filipopolis. Aici au redactat o *Enciclică* adresată episcopatului, aceasta conținând și o mărturisire de credință, care nu era alta decât cea de-a patra formulă de la Antiohia. Acestei formule i-au mai adăugat unele anatematisme îndreptate împotriva concepțiilor eretice ale lui Marcel de Ancira[263].

Pentru istoria teologică a Crezului Niceean este însă de mare însemnătate decizia episcopilor occidentali rămași la Sardica. Sinodalii de aici, sub conducerea lui Osiu de Cordoba

---

încă încheiate. Pentru lucrarea noastră nu are nicio importanță dacă sinodul a avut loc în 342 sau 343. O prezentare a argumentelor aduse de cercetători în susținerea anului 342 ne oferă Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, (Patristische Texte und Studien, Band 39), Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994, p. 39-44.

[262] Pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul de la Sardica din anul 343", p. 157-175, realizează o prezentare întemeiată pe izvoare a tuturor aspectelor legate de lucrările acestui sinod. Pentru istoria creștinismului balcanic lista episcopilor participanți este deosebit de importantă, pentru că atestă existența a nenumărate scaune episcopale, în special la sud de Dunăre, ceea ce permite și o evaluare asupra răspândirii creștinismului pe actualul teritoriu al țării noastre, pe care istoricul bisericesc român o și realizează în cea de-a doua parte a studiului (p. 176-182). Să nu uităm că o mare parte a populației dacice romanizate se afla în secolul al IV-lea în sudul Dunării, după retragerea aureliană din 275.

[263] Textul anatematismelor adăugate celei de-a patra formule de la Antiohia (341), precum și un comentariu al acestora pot fi găsite la John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 273-274.

și Protogen de Sardica, au redactat o scrisoare sinodală[264], dar nu un nou simbol de credință, în care au condamnat din nou arianismul și au depus din scaune o serie de episcopi[265]. Aceștia au recunoscut, de asemenea, nevinovăția lui Atanasie cel Mare, Marcel al Ancirei și Asclepios al Gazei, deși au condamnat unele învățături ale lui Marcel[266], iar apoi au formulat pozitiv elementele credinței[267]. Chiar dacă poate fi numită și mărturisire de credință, în sens general, această scrisoare nu este un simbol, deoarece nu coresponde niciunui tip de crez păstrat până astăzi[268].

Pr. prof. Ioan Rămureanu, preluând informațiile din *Tomul către antiohieni* (cap. V) al Sfântului Atanasie cel Mare, în care se spune că *Ekthesis*-ul de la Sardica a decis suficiența Crezului Niceean fără a formula o nouă mărturisire de credință, consideră că este vorba în această scrisoare de

---

[264] Această *Scrisoare sinodală* deosebit de lungă, alături de comentariile vechilor istorici bisericești, s-a păstrat în variantă greacă la Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, II, 8 (PSB, vol. 44, p. 85-93), iar în variantă latină la Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, IV, 24 (PSB, vol. 75, p. 143-150).

[265] Unii ocupau chiar scaunele ierarhilor prezenți la Sardica. Vasile de Ancira ocupa locul lui Marcel de Ancira, Grigorie de Alexandria ocupa locul Sfântului Atanasie al Alexandriei, iar Quintianus de Gaza ocupa locul lui Asclepius de Gaza.

[266] Această condamnare este ciudată, deoarece lui Marcel de Ancira i se dădea dreptul să ocupe în continuare scaunul episcopal fără să retracteze ceva. Scrisoarea sinodală din Sardica face referire la multe acuzații doctrinare puse în mod calomnios pe seama episcopului Marcel.

[267] Cf. S. G. Hall, „The Creed of Sardica", în: *Studia Patristica*, XIX (1989), p. 175 ș.u.

[268] Despre dificultățile pe care le ridică acest *Ekthesis* de la Sardica, cf. Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption*, p. 47 ș.u.

un „proiect de simbol", care nu a mai fost aprobat de sinod[269]. Sinodalii au înaintat împăratului Constans acest *Ekthesis*, fără a formula un nou simbol, ci doar precizând credința Niceei[270]. Această poziționare a susținătorilor Crezului Niceean este foarte importantă, deoarece a dat o autoritate de necontestat Simbolului celor 318 Părinți în deceniile următoare.

Sozomen istorisește că Osiu și Protogen, de teama acuzei că s-au abătut de la hotărârile de la Niceea, s-au adresat episcopului Iuliu al II-lea al Romei, arătându-i că respectau cu evlavie învățăturile niceene și că au explicat înțelesul acestora în formulări mai lungi, pentru ca nu cumva arienii, profitând de scurtimea Crezului Niceean, să-i înșele pe cei simpli[271]. Relatarea demonstrează atât respectul episcopului Iuliu al Romei, cât și al celorlalți episcopi fideli cauzei niceene, față de formula de credință a Sinodului I Ecumenic.

6.5.3 De la ἀνόμοιος la ὅμοιος – formulele de credință de la Sirmium (351-359)

În anul 344, un sinod ținut la Antiohia l-a condamnat ca eretic pe episcopul Fotin de Sirmium, episcop al celebrei

[269] Pr. prof. Ioan Rămureanu, *Sinodul de la Sardica din anul 343*, p. 169.

[270] Există o problemă de interpretare a unui loc din scrisoare, ce se referă la conceptele *ousia* și *hypostasis*, o temă prezentă în anatematismele Crezului Niceean, așa cum am văzut. Acolo erau folosite ca sinonime. Scrisoarea sinodală de la Sardica (343) dorea eradicarea învățăturii origeniste despre trei ipostasuri, susținând: „noi însă am primit aceasta și am fost învățați și avem această tradiție și credință și mărturisire sobornicească și apostolică, că e o singură ipostasă, pe care ereticii o numesc ființă a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt". [Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, II, 8, 39 (PSB, vol. 44, p. 91)]. Prin aceasta sinodalii nu au menținut linia de la Niceea, condamnând termenul „ființă" ca eretic.

[271] Cf. Sozomen, *Istoria bisericească*, (III, 12), p. 102.

metropole a Iliricului, pentru idei teologice ce pot fi încadrate în curentul antitrinitarismului dinamic. Acestei condamnări i-au urmat alte trei în 345, 347 și 355 la Milano, precum și încă două la Sirmium, în 348 și 351[272].

Sirmium a devenit din anul 350 „pentru mai mulți ani centrul politic al Imperiului Roman și, în același timp, centrul bisericesc al lumii creștine“[273]. Asasinarea împăratului susținător al credinței niceene, Flavius Iulius Constans (337-350), în 350 și victoria împăratului arian Constantius (337-361) al Răsăritului asupra uzurpatorului Magnentius, în 353, care dorea recunoașterea în calitate de cezar al Apusului, au marcat decisiv evoluția creștinismului răsăritean spre un arianism din ce în ce mai radical. Trebuie remarcată apariția unei aripi radicale ariene, condusă de Eunomiu de Cyzic[274], numită gruparea anomeilor, care susținea că Fiul este neasemănător (ἀνόμοιος) Tatălui.

În metropola imperială Sirmium au fost redactate, între 351 și 359, patru formule de credință menite, rând pe rând, să aducă dorita pace în Biserică[275]. Pentru istoria Crezului Niceean este relevantă raportarea și poziționarea acestor decizii sinodale față de credința celor 318 Părinți.

---

[272] Cu privire la viața și concepția teologică ale lui Fotin de Sirmium a se consulta foarte amănunțita și documentata prezentare a pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium“, în: *Studii Teologice*, XV (1963), p. 277 ș.u.

[273] Pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358”, p. 287.

[274] Cf. Richard P. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

[275] O prezentare detaliată și documentată a sinoadelor de la Sirmium și a celor patru formule de credință adoptate la acestea oferă pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358”, p. 291-316.

Prima mărturisire de credință de la Sirmium din 351 este exact cea de-a patra formulă de credință a Sinodului din Antiohia (341), căreia i s-au adăugat 26 de noi anatematisme împotriva teologiei antitrinitare a lui Fotin de Sirmium[276]. Cea de-a doua formulă de la Sirmium, redactată la sinodul din 357, sub președinția episcopilor antiniceeni Valens de Mursa (Osiec în Croația) și Ursaciu de Singidunum (Belgrad), susținea un arianism radical și preciza referitor la credința Niceii următoarele:

> *„Fiindcă mulți se frământau despre așa-zisa în limba romană «substantia», sau în elinește «ousia», sau ca să se înțeleagă mai bine termenul «de o ființă» (ὁμοούσιον) sau «de o ființă asemănătoare» (ὁμοιούσιον), s-a hotărât că nu trebuie nicidecum să se facă vreo pomenire despre acestea, nici să se mai predice despre acestea în Biserică, din cauză și pentru rațiunea că nu s-a scris în dumnezeiești Scripturi despre acestea și pentru că acestea sunt mai presus de mintea omenească [...]"*[277].

Ceea ce au reproșat episcopii cu simpatii ariene la Niceea a revenit în actualitate, anume inexistența termenului *omoousios* în Sfintele Scripturi. Această atitudine, de a depăși controversa prin renunțarea la concepte fundamentale, a fost dezaprobată de teologii niceeni – considerând-o drept o blasfemie și o renunțare la mărturisirea dumnezeirii totale

[276] Textul acestei mărturisiri este redat de Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXVII (PSB 16, p. 138-142).

[277] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXVIII (PSB 16, p. 142).

a lui Hristos – la fel cum va proceda și Sfântul Maxim Mărturisitorul în cadrul disputelor hristologice de mai târziu. Această formulă de la Sirmium a fost numită „edict de toleranță pentru arianism“[278].

Înainte de a avea loc un nou sinod la Sirmium, s-a mai ținut un sinod la Ancira în 358, sub președinția episcopului Vasile, unde a fost respins termenul *„de o ființă”* (ὁμοούσιος) și a fost propus termenul *„asemănător după ființă”* (ὁμοιούσιος)[279]. Cu această soluție s-a propus la Sirmium depășirea crizei, dar ce-a de a treia formulă a folosit doar sintagma *„asemănător Tatălui întru toate“*, nu *„asemănător după ființă”*.

A urmat cea de-a patra și ultima mărturisire de credință de la Sirmium (359), numită și *Mărturisirea datată*. Aceasta afirmă că Fiul este *„asemenea cu Tatăl, Cel ce L-a născut, după Scripturi”* (ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατὰ γραφάς)[280], făcând ca gruparea omiană să se impună în Biserică[281]. Sinoadele de la Rimini și Seleucia (359) și Constantinopol (360)[282] au confirmat credința omiană, ceea ce l-a determinat pe Fericitul Ieronim să exclame:

---

[278] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 283-284.

[279] Timothy Barnes, „A Note on the Term *Homoiousios*“, în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Band 10 (2007), p. 276-285, a demonstrat că termenul nu a fost inventat decât în 358 și a fost folosit doar câțiva ani, după care a dispărut din discursul teologic.

[280] Textul acestei mărturisiri la Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, VIII (PSB 16, p. 113).

[281] O lucrare fundamentală pentru istoria omienilor este cea a lui Hanns Chr. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, (Beiträge zur historischen Theologie, Band 73), Tübingen, 1988.

[282] Simbolul de credință redactat la acest sinod este redat la Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXX (PSB 16, p. 145).

„Tot universul a suspinat și a văzut cu mirare că este arian (Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est)“[283].

Crezul de la Niceea, cu propunerea unei relații ontologice reale între Tatăl și Fiul, este dezavuat în hotărârea acestui sinod:

„Iar numele de „ființă”, care s-a spus ca mai simplu de către Părinți, dar neștiut de mulțimi, a adus sminteală, pentru că nu-l cuprind nici dumnezeiești Scripturi, s-a convenit să se părăsească și să nu se mai facă nici o pomenire de el [...]“[284].

După 35 de ani de lupte, credința niceeană era înfrântă în aproape întreg Imperiul Roman. Existau însă episcopi ce țineau mai departe adevărul niceean, iar Sfântul Atanasie cel Mare era unul dintre ei. Vom face mai întâi o analiză generală asupra receptării Crezului Niceean în Apus, după care vom reveni asupra destinului acestuia în Răsărit[285].

---

[283] Fericitul Ieronim, *Dialogus contra Luciferianos*, 19, în: Migne, PL, XXIII, col. 181C, *apud* pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358”, p. 314.

[284] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XXX (PSB 16, p. 145).

[285] În spațiul semit sirian, Sfântul Efrem Sirul cunoștea credința niceeană, dar în opera sa nu se poate găsi nicio influență directă a terminologiei sinodale. El respinge și combate arianismul și îl consideră o dispută a grecilor. Modul în care Sfântul Efrem înțelegea ființa lui Dumnezeu nu arată vreo dependență de *homoousios*-ul niceean. Fiul revelează Ființa Tatălui în istorie, în viziunea Sfântului Efrem, fără să aibă o a doua ființă alături de cea a Tatălui. În același timp, în teologia Sfântului Efrem nu este loc pentru eoni,

6.5.4 Versiunea latină și receptarea Simbolului de la Niceea în Apus

Apusul nu a fost implicat de la început în controversa ariană, iar rolul jucat de teologii occidentali în preistoria și formularea Crezului Niceean nu a fost unul însemnat. Abia exilarea în Apus a doi teologi răsăriteni, Sfântul Atanasie al Alexandriei și Marcel al Ancirei, în anii '30 ai secolului al IV-lea, a condus la implicarea episcopilor și teologilor din partea de vest a imperiului în disputele trinitare postniceene.

Primul martor care atestă receptarea Simbolului Niceean în Apus este Eusebiu de Vercelli, un teolog niceean susținător al Sfântului Atanasie cel Mare. Acesta a prezentat la Sinodul de la Milano (355), convocat la cererea episcopului Liberius al Romei pentru reabilitarea episcopului alexandrin, un exemplar al Crezului, cerându-le sinodalilor să-l semneze, ceea ce a condus la protestul lui Valens de Mursa[286]. Cea mai veche atestare a textului latin al Crezului de la Niceea o găsim la Sfântul Ilarie de Poitiers, în 357. În anii următori întâlnim o serie de menționări ale Simbolului la alți Părinți latini, acesta ajungând un garant al dreptei credințe și

---

puteri sau emanații din Ființa lui Dumnezeu. Ortodoxia credinței este exprimată astfel într-un mod diferit față de Niceea, dar în acord cu Crezul Niceean. Cf. Peter Bruns, „Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. Ein Beitrag zur Rezeption des Nizänums im syrischen Raum", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 101 (1990), p. 52-54.

[286] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 281.

condiția *sine qua non* a ortodoxiei[287]. Plecând de la martorii latini ai Crezului Niceean, Giuseppe Luigi Dossetti a realizat în 1967 ediția critică în limba latină a acestuia, pe care o redăm mai jos:

„Credimus in unum deum patrem omnipotentem <omnium> visibilium et invisibilium factorem.
Et in unum dominum Iesum Christum filium dei natum de patre <unigenitum> hoc est de substantia patris, deum de deo lumen de lumine deum verum de deo vero natum non factum, unius substantiae cum patre quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit <et> incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iu-

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul (tuturor) văzutelor și nevăzutelor.
Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, (singurul născut), adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl, în grecește: homousion, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ, Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a coborât și S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, S-a înălțat la ceruri,

[287] O prezentare sintetică a cercetărilor în acest sens pentru Apus oferă Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, p. 281-287.

dicare vivos et mortuos.
Et in spiritum sanctum.
Eos autem qui dicunt: erat quando non erat, et: priusquam nasceretur non erat, et quia ex nullis extantibus factus est vel <ex> alia substantia <vel essentia> dicentes <esse> mutabilem <aut> convertibilem filium dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia“ [288].

și va veni să judece viii și morții.
Și întru Duhul Sfânt.
Iar pe aceia care zic: era cândva când nu era, și: că înainte de a Se naște nu era, și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau zic că Fiul lui Dumnezeu este (din) altă substanță (sau ființă) ori supus schimbării sau transformării, pe aceștia îi anatematizează Biserica catholică (sobornicească) și apostolică“.

Traducerea latină a Crezului Niceean, reconstituită după cele mai vechi mărturii patristice existente, este în principiu foarte fidelă originalului grec, dar trădează în același timp marea problemă legată de înțelegerea termenilor „de o ființă“ și „ipostas“. Chiar în textul articolului hristologic al traducerii latine s-a păstrat și termenul grec *omoousios* pentru a ușura înțelegerea teologilor cunoscători ai limbii grecești. Traducerea termenului ὁμοούσιος în latină ar fi trebuit redată prin *consubstantialis*, dar plecând de la viziunea marceliană a Sinodului din Sardica (342) și de la identitatea dintre ὑπόστασις și οὐσία, așa cum se reflectă în anatematismele grecești ale Crezului, s-a impus în Apus următoarea înțelegere: μία ὑπόστασις = *una substantia*; *una substantia*

[288] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 226-241.

= ὁμοούσιος. Astfel, aceeași expresie latină este folosită pentru a reda două concepte grecești. Folosirea acestora ca sinonime în greacă a făcut posibilă această preluare în latină, cu toate problemele inerente acestei înțelegeri.

Această terminologie era însă imprecisă și nu exprima alteritatea personală în Sfânta Treime, fiind acuzată de sabelianism, mai ales de teologii eusebieni adepți ai concepției origeniste despre trei ipostasuri ale Sfintei Treimi. Abia precizarea adusă mai târziu de teologia Capadocienilor a fost preluată și în latină, οὐσία fiind tradus cu *substantia,* care reflectă unitatea ființei divine, iar ὑπόστασις cu *subsistentia*, care exprimă identitatea personală și modul de a fi al ființei în cele trei Persoane (mai târziu s-a impus termenul *persona*)[289].

6.5.5 Credința Niceii de la Sinodul din Alexandria (362) până la Constantinopol (381)

Urcarea împăratului Iulian Apostatul (361-363) pe tronul imperial, după moartea filoarianului Constanțiu (337-361), a condus și la recunoașterea libertății niceenilor și a întoarcerii acestora din exil. La 21 februarie 362, Sfântul Atanasie își reocupa scaunul episcopal, iar la începutul lunii martie a convocat un sinod la Alexandria, la care au participat 21 de episcopi din Egipt, dar și din alte părți ale imperiului (Asteriu de Petra, Eusebiu de Vercelli, Apolinarie de Laodiceea Siriei etc.).

---

[289] Pentru o prezentare detaliată a problematicii cf. Jörg Ulrich, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, p. 284-287.

Un document de o importanță capitală în receptarea Simbolului Niceean îl reprezintă *Horosul* acestui sinod[290], intitulat *Tomus ad Antiochenos*, o hotărâre dogmatică adresată nu doar antiohienilor, ci tuturor episcopilor din imperiu[291]. Tomul din 362 precizează faptul că formularea niceeană a credinței nu trebuie modificată, deoarece aceasta este suficientă și întru totul de ajuns pentru mântuire. Mai mult de atât, Simbolul Niceean devenea condiția de primire a arienilor în Biserică. Cei ce vorbesc de trei ipostasuri sau un ipostas cu referire la dumnezeire pot să facă acest lucru, primii dacă nu separă ipostasurile și cad în triteism, iar ceilalți dacă nu înțeleg ipostasul în mod modalist. *Tomul* recunoaște, de asemenea, dumnezeirea Sfântului Duh și pune astfel o importantă piatră de temelie pentru viitorul Simbol Constantinopolitan (381)[292].

Sfântul Atanasie a susținut nu numai deofiinţimea Fiului cu Tatăl[293], ci a dat un răspuns clar și noilor eretici pnevma-

---

[290] Pr. prof. Ioan Rămureanu spune: „După Sinodul I Ecumenic de la Niceea, din 325, sinodul de la Alexandria, din 362, deși a întrunit un număr mic de episcopi, este cel mai important pentru lămurirea învățăturii ortodoxe cu privire la dumnezeirea și consubstanțialitatea Persoanelor Sfintei Treimi". Idem, „Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium (378) și cel de la Aquileea (381)", în: *Studii Teologice*, XVI (1964), p. 416.

[291] O ultimă traducere și analiză teologică și istorică a *Tomului către antiohieni* a realizat Changseon Yeum, *Die Synode von Alexandrien (362). Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert*, Lit Verlag, Münster, 2005. A se vedea și analiza lui Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, p. 472-477.

[292] Cf. Changseon Yeum, *Die Synode von Alexandrien (362)*, p. 123.

[293] Referitor la înțelegerea termenului *omoousios* la Sfântul Atanasie cel Mare a se consulta Enrico Cattaneo, „Introduzione", în:

tomahi, care în anii 358/359, adunați în jurul episcopului Macedonie al Constantinopolului (360), negau dumnezeirea Sfântului Duh, numindu-L fie „creatură", fie „putere", fie „ființă asemănătoare îngerilor". În celebrele sale *Scrisori către Serapion de Thmuis*, redactate începând cu anul 360[294], precum și în *Tomul către antiohieni*, ierarhul alexandrin argumentează dumnezeirea Sfântului Duh din perspectivă soteriologică și liturgică[295]. Viziunea sa teologică a fost receptată în noul Simbol Niceo-Constantinopolitan din 381, alături de cea a contemporanului său, Vasile al Cezareei Capadociei.

Sfântul Atanasie cel Mare a recunoscut necesitatea analizei conținutului cuvintelor, fără a rămâne doar la cuvintele în sine, deoarece multă dezbinare a produs folosirea diferită a acestora[296]. Dată fiind imprecizia conceptelor, ierarhul alexandrin a stabilit următoarea procedură pentru discuțiile teologice ulterioare:

> *„Iar pe cei ce primesc toate celelalte ale celor stabilite la Niceea, îndoindu-se numai despre termenul «de o ființă», nu trebuie să-i socotim ca pe niște dușmani, nici să ne împotrivim lor ca unora ce se războiesc cu Părinții,*

Atanasio, *Il Credo di Nicea*, Introduzione, traduzione e note a cura di Enrico Cattaneo, (Testi Patristici, 160), Città Nuova Editrice, Roma, 2001, p. 38-40.

[294] Scrisorile au fost traduse în limba română de pr. prof. Dumitru Stăniloae în: Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea a doua*, (PSB, vol. 16), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 23-107.

[295] Cf. Changseon Yeum, *Die Synode von Alexandrien (362)*, p. 83.

[296] Asupra problematicii limbajului teologic la Sfântul Atanasie cel Mare vorbește Enrico Cattaneo, „Introduzione", p. 36-37.

ci să stăm de vorbă cu ei ca și cu niște frați, care înțeleg lucrurile la fel cu noi, deosebindu-se numai în privința cuvântului"[297].

Un sinod ținut la Sirmium în 378 a reușit să restabilească credința ortodoxă în Iliric, afirmând atât dumnezeirea Fiului, cât și pe cea a Sfântului Duh, conform Simbolului de la Niceea[298]. Un al doilea sinod ținut la Aquileea în septembrie 381, sub conducerea Sfântului Ambrozie al Milanului, anatematiza ultimii eretici cu viziuni ariene din nordul Italiei și sudul Dalmației, reafirmând credința niceeană[299]. Acest sinod s-a desfășurat în paralel cu Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381), unde sinodalii formulau cel mai important text de credință din istoria creștinismului: Simbolul Niceo-Constantinopolitan.

6.6 Crezul Niceean augmentat de Sfântul Epifanie al Salaminei (374)

Receptarea propriu-zisă a Simbolului Niceean drept crez baptismal a avut loc progresiv. Acesta nu a fost inițial

---

[297] Sfântul Atanasie cel Mare, *Despre Sinoade*, XLI (PSB 16, p. 155).

[298] A se vedea hotărârile acestui sinod la Teodoret, *Istoria bisericească*, IV, 8-9, (PSB, vol. 44, p. 161-165). O prezentare detaliată a lucrărilor și hotărârilor sinodului găsim la pr. prof. Ioan Rămureanu, „Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium (378) și cel de la Aquileea (381)", p. 428-436.

[299] Pentru o prezentare a lucrărilor și hotărârilor acestui sinod cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, „Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium 378 și cel de la Aquileea 381", p. 436-450.

destinat uzului liturgic, fiind un document dogmatic. Părinții prezenți la Niceea au continuat după întoarcerea în eparhii să folosească mai departe crezurile baptismale locale, așa cum reiese din documentele secolelor IV și V. Treptat însă, au fost preluate expresii și formule din Simbolul Niceean în crezurile locale, iar aceasta reprezintă prima fază a receptării acestuia. Simbolul lui Macarie Egipteanul, cel al lui Teodor de Mopsuestia și Simbolul antiohian transmis de Sfântul Ioan Casian pot fi datate cândva la sfârșitul secolului al IV-lea și conțin toate termenul ὁμοούσιος sau alte expresii ale Simbolului de la Niceea[300], dar nu sunt identice cu acesta. Acest mod de preluare a expresiilor niceene în crezuri locale atestă receptarea credinței niceene în deceniile ce au urmat anului 325. Reformularea Crezului Niceean la Constantinopol (381) și realizarea unui crez mult mai simetric în ceea ce privește mărimea articolelor închinate Persoanelor Sfintei Treimi au condus la receptarea Crezului Niceo-Constantinopolitan în cultul și liturghia Bisericii, dar această istorie va fi descrisă amănunțit în capitolul următor. Ea constituie de fapt adevăratul motiv pentru care Părinții au luptat atât la Niceea, cât și la Constantinopol, anume păstrarea credinței în dumnezeirea Fiului și a Duhului Sfânt, fără de care aceștia nu ar fi putut fi invocați în cult fără pericolul idolatriei. A invoca în rugăciune o creatură înseamnă închinare la făptură.

În cele ce urmează dorim să evocăm un singur model de receptare a Crezului Niceean în practica baptismală, de altfel

[300] Textul acestor crezuri în limbile greacă și latină, alături de importante precizări și comentarii, este redat la John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 183-192.

deosebit de interesant, transmis în lucrarea *Ancoratus* a Sfântului Epifanie al Salaminei din Cipru, datată în anul 374, deci cu șapte ani înaintea Sinodului de la Constantinopol din 381.

La rugămintea Bisericii din Suedra, provincia Pamfilia din Asia Mică, Sfântul Epifanie răspunde provocărilor venite din partea arienilor, pnevmatomahilor și apolinariștilor, prezentând învățătura ortodoxă despre Sfânta Treime. Lucrarea se încheie prin citarea a două crezuri: primul este Crezul Niceean[301], iar al doilea este Crezul Niceean augmentat de ierarhul cipriot cu expresii menite să combată noile erezii apărute după 325.

Înainte de a cita noul său crez augmentat, Sfântul Epifanie precizează motivele ce l-au condus la redactarea lui:

> *„Însă, deoarece și-au făcut apariția alte erezii, unele după altele, în generația noastră [...] pentru aceasta și voi, și noi, și toți episcopii ortodocși, și, într-un cuvânt, toată Biserica cea sfântă și universală, în acord cu credința mai înainte expusă de acei Sfinți Părinți, astfel spunem împotriva ereziilor care și-au*

[301] În textul actual din *Ancoratus*, 118 se păstrează Crezul Niceo-Constantinopolitan urmat de anatematismele de la Niceea. B. M. Weischer, „Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanios von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte äthiopischer Forschungen", în: *Theologie und Philosophie*, Band 53 (1978), p. 407-414, a demonstrat pe baza unei versiuni etiopiene a lui *Ancoratus* că este vorba de o interpolare mai târzie a unui copist, în textul inițial fiind citat Crezul Niceean, aducând o contribuție esențială cu privire la eliminarea ipotezei paternității lui Epifanie de Salamina asupra Crezului Constantinopolitan. Cf. cap. 7.2.1.

scos capul, dar mai ales celor ce se apropie de baia sfântă [a botezului], ca să vestească și să rostească următoarele [...]"[302].

Este evident faptul că ne aflăm în fața unui simbol baptismal folosit în cadrul catehezelor prebaptismale, precum și în riturile numite *traditio* și *redditio symboli*, care sunt atestate în a doua parte a secolului al IV-lea[303]. Sfântul Epifanie își înțelege demersul ca fiind unul în acord cu credința Părinților de dinaintea sa, chiar dacă aduce noi precizări, după cum putem observa din textul Crezului, pe care îl citățm integral mai jos:

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotțiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut Care din Dumnezeu Tatăl S-a născut, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, și cele din ceruri, și cele de pe pământ, și cele văzute, și cele nevăzute, Care, pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră S-a pogorât și S-a întrupat, adică S-a născut în chip deplin din Sfânta Maria cea Pururea Fecioară, prin Duhul Sfânt, S-a înomenit, ***adică Și-a asumat un om deplin, suflet și trup și minte (ψνχὴν καὶ***

[302] Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, Ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, studiu introductiv de Dragoș Mîrșanu, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 332-333.

[303] Referitor la aceste rituri cf. cap. 8.1.3.

σῶμα καὶ νοῦν) și tot ce înseamnă om, cu excepția păcatului, [făcându-Se om] nu de la sămânța bărbătească, nici prin om, ci plăsmuind trup pentru Sine într-o singură unitate sfântă: nu după cum a suflat, și a grăit și a lucrat în profeți, ci S-a înomenit în chip deplin, căci Cuvântul S-a făcut trup, nesuferind schimbare, nici transformându-Și dumnezeirea în omenitate, [ci] le-a unit într-o singură desăvârșire sfântă și dumnezeire a Lui; așadar, un singur Domn este Iisus Hristos și nu doi, Același [fiind] Dumnezeu, Același [fiind] Domn, Același [fiind] Împărat; *[însă] tot El este Cel ce a pătimit în trup și a înviat și S-a înălțat la ceruri în același trup și șade întru slavă de-a dreapta Tatălui, [și] Care vine în slavă în același trup să judece viii și morții,* ***a Cărui împărăție nu va avea sfârșit.***

Și în Duhul Sfânt, ***Care a vorbit în Lege și a propovăduit în profeți, S-a pogorât la Iordan, vorbește în apostoli, locuiește în sfinți. Astfel credem în El, că este Duh Sfânt, Duh al lui Dumnezeu, Duh desăvârșit, Duh sprijinitor, nezidit, Care din Tatăl purcede și Care din Fiul ia și este crezut (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον καὶ πιστευόμενον).***

Credem într-o singură, catholică (universală) și apostolică Biserică și într-un singur botez al pocăinței și în învierea morților și [în] dreapta judecată a sufletelor și a trupurilor și în Împărăția cerurilor și în viața veșnică.

Iar pe cei care spun că «a fost o vreme când Fiul ori Duhul Sfânt nu era» sau că «S-a făcut din cele ce nu sunt» sau «din alt ipostas sau ființă », spunând că Fiul lui Dumnezeu ori Duhul Sfânt este schimbător sau mutabil, pe aceștia îi anatematizează Biserica catholică (universală) și apostolică, ***mama voastră și a noastră. Și de asemenea anatematizăm pe cei ce nu mărturisesc învierea morților, și toate ereziile care nu sunt din această dreaptă credință"***[304]*.*

Am evidențiat în acest crez acele fragmente adăugate Crezului Niceean, fără a insista asupra unor mici inversări sau modificări de cuvinte. Este vorba de trei fragmente: primul împotriva apolinarismului; al doilea, care dezvoltă învățătura despre Sfântul Duh în limbaj preponderent biblic; și al treilea, preluat probabil dintr-o variantă a *Crezului Apostolic*. În finalul textului mai remarcăm completarea anatematismelor niceene printr-o nouă anatematismă, împotriva tuturor ereziilor.

Apolinarie de Laodiceea (310-390) susținea, sub influența trihotomismului platonic, că omul este format din trup (σῶμα), suflet animal (ψνχή) și suflet rațional sau minte (νοῦς), iar la întrupare locul sufletului rațional ar fi fost luat de Logos, anulând astfel integritatea naturii umane în Hristos[305]. Sfântul Epifanie combate această opinie, afirmând că Mântuitorul *„Și-a asumat un om deplin, suflet și trup și minte și tot ce înseamnă om, cu excepția păcatului",* insistând asupra realității Întrupării, contrară oricărui fel de dochetism.

---

[304] Sfântul Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, 119, p. 332-337.

[305] Cf. conf. dr. Sergiu Tofan, *Mic dicționar al ereziilor evului patristic*, Editura Partener, Galați, 2003, p. 25-26.

Dezvoltarea articolului despre Sfântul Duh se află în continuitate cu alte formule de credință ale secolului al IV-lea, care au preluat acele atribute și expresii biblice care confirmă dumnezeirea Sa, contestată de unii episcopi începând cu anii 350/351. Purcederea de la Tatăl va fi preluată și în Crezul Constantinopolitan, dar expresia *„și Care din Fiul ia și este crezut" (καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον καὶ πιστευόμενον)*, care, alături de alte formulări prezente în scrierile sale, a condus la citarea sa de către teologii apuseni în favoarea doctrinei *Filioque*[306], dar ea nu a fost receptată de Părinții constantinopolitani[307].

Ne aflăm în fața unui demers creator din vechea tradiție a Bisericii, în care responsabilitatea apărării credinței a condus la libertatea de a realiza adăugiri Crezului Niceean. Condamnarea ereziei apolinariste la Sinodul II Ecumenic (381) este confirmarea unui demers teologic corect realizat de unul dintre cei mai mari combatanți ai ereziilor din istoria Bisericii.

6.7 Mic epilog

Receptarea definitivă și irevocabilă a credinței niceene a avut loc la Constantinopol (381), abia după ce marii teologi

---

[306] Pentru problematica legată de *Filioque* la Sfântul Epifanie a se vedea Dragoș Mîrșanu, „Epifanie, *Ancoratus* și alteritatea credinței", în: Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, Ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, studiu introductiv de Dragoș Mîrșanu, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 36.

[307] Chiar dacă Sfântul Epifanie de Salamina nu este atestat printre sinodalii de la Constantinopol, putem presupune că textul Crezului său, trimis Bisericii din Suedra Pamfiliei, era cunoscut cel puțin de episcopii acestei regiuni, care au participat la sinod.

capadocieni (Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa) au reușit să împace eroarea subordinațianistă, persistentă în rândul teologilor de tradiție eusebiană, cu teologia antisubordinațianistă de la Niceea, în faimoasa sinteză a așa-numitei „teologii neoniceene". Prin *hypostasis*, aceștia au exprimat treimea Persoanelor, iar termenul *ousia* l-au folosit pentru Unul Dumnezeu. A fost nevoie astfel de munca și jertfa a trei generații de teologi pentru a se realiza sinteza trinitară[308].

Referitor la valoarea teologică a acestei sinteze, Jaroslav Pelikan afirma:

> *„Credința mărturisită la Niceea, atât în formularea originară, cât și în interpretarea apărătorilor ei, era o mărturisire deopotrivă cosmologică și soteriologică, întemeiată pe convingerea că numai Cel care a creat universul îl putea mântui pe om și, pentru aceasta, El trebuia să fie Dumnezeu, nu făptură creată"*[309].

Simbolul Niceean nu a fost redactat de sinodali ca expresie teoretică și abstractă a unei filosofii religioase, ci, prin *omoousios,* Părinții mărturiseau dumnezeirea Celui pe care Îl invocau în cultul și Liturghia Bisericii. Arienii erau îndemnați de Sfântul Ambrozie al Milanului să nu se mai închine Fiului, pe care îl trecuseră în rândul făpturilor create,

---

[308] Charles Pietri și Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 274.

[309] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei,* vol. I, p. 218.

deoarece nu le este permis să se închine unei creaturi fără să cadă în idolatrie. Astfel, Crezul Niceean salva mântuirea realizată în şi prin Iisus Hristos şi întregul cult adus lui Dumnezeu Tatăl prin Fiul Cel „de o fiinţă", Care „pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a coborât și S-a întrupat".

Nu în ultimul rând, folosind numirea de *Tată* pentru Dumnezeu, Crezul Niceean păstrează și confirmă revelația extraordinară a Noului Testament, concretizată și în crezurile baptismale anterioare anului 325, unde Dumnezeu nu Se mai descoperă ca ființarea absolută (*Ieșirea* 3, 14), ci ca Tată al Fiului, deci ca Părinte. Această numire a lui Dumnezeu și înfierea realizată în Hristos pentru toți oamenii ne conduc la credința într-un Dumnezeu personal și Părinte iubitor cu fiii Săi.

7

Simbolul Niceo-Constantinopolitan (381) – Crezul Ortodox al creștinătății

Cercetările privitoare la Crezul Niceo-Constantinopolitan (N-C) au început în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și se bucură astfel de o istorie îndelungată, adesea contradictorie și plină de meandre, rezumată de C. Andresen astfel:

> *„O istorie a cercetării de aproape o sută de ani a considerat mai întâi N-C ca o legătură întâmplătoare a lui (C)*[310] *cu Sinodul din 381 (Hort-Harnack)*[311]*. Mai târziu s-a pledat pentru faptul că în 381 a fost formulată*

[310] Dată fiind necesitatea de a menționa vechile simboluri de foarte multe ori, începând cu acest capitol vom folosi următoarele abrevieri: N = Crezul Niceean, C = Crezul Constantinopolitan, N-C = Crezul Niceo-Constantinopolitan. În timp ce teologii ortodocși nu au distins între C și N-C, considerându-le sigle pentru același crez, cercetătorii occidentali fac distincție între cele două, considerând C un text prim diferit de N-C, care este atestat pentru prima oară în actele Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon (451). Termenul Niceo-Constantinopolitanum se pare că a fost introdus în uz pentru prima oară de învățatul protestant Johannes Benedikt Carpzov, în secolul al XVII-lea. Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 294, nota 1. În veacul al V-lea, când avem primele atestări ale lui N-C, acesta purta numele de „Simbolul celor 150 de Părinți", diferențiindu-se astfel de „Simbolul celor 318 Părinți" de la Niceea. Cu toate acestea, prin ambele numiri se înțelegea același simbol, numit „credința Niceii".

[311] O prezentare a teoriei Hort/Harnack în limba română la Hrysostomos Papadopulos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic" (traducere de Teodor M. Popescu), în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIII (1925), p. 259-260.

o mărturisire de sine stătătoare (C), considerată de aceeași valoare cu (N)icaenum (Ed. Schwartz). Probabil, C este însă doar o formulă de compromis schițată la Sinodul din 381 pentru tratativele cu 'pnevmatomahii', care a lărgit [Crezul] N din punct de vedere pnevmatologic, fără a vorbi însă de dumnezeirea Duhului și homousia sa din motive tactice (Ritter-Kelly)"[312].

După cum se poate remarca, traseul atribuirii redactării Simbolului N-C a pornit de la negarea legăturii acestuia cu Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol (381), pentru ca în cele din urmă să se ajungă la postularea formulării lui la acest sinod. Poate că expresia „formulă de compromis", întrebuințată de Ritter și Kelly, nu este cea mai potrivită pentru a descrie disputele dintre pnevmatomahi și ceilalți Părinți participanți la Sinodul II Ecumenic, dar, chiar și în nuanța sa peiorativă și nebisericească, ea atribuie textul Simbolului N-C acestui sinod, ceea ce este fundamental. Critica occidentală de până atunci considera N-C ca un simbol local baptismal ce a fost pus în legătură, în mod arbitrar și imposibil de urmărit istoric, cu Sinodul II Ecumenic.

Această contestare a legăturii dintre Simbolul N-C și Sinodul II Ecumenic din 381 este aproape șocantă la prima vedere pentru un creștin ortodox, care învață de mic că N-C a fost formulat la primele două Sinoade Ecumenice. Ea este cauzată de interpretările diferite ale puținelor izvoare păstrate.

---

[312] C. Andresen, citat la Adolf Martin Ritter, „Das II. ökumenische Konzil und seine Rezeption: Stand der Forschung", în: *La signification et l'actualité du II-è Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy-Genève, 1982, p. 48.

Situația surselor primare despre dezbaterile sinodale din 381 este similară cu cea prezentată la Sinodul I Ecumenic, dar mult mai săracă în referiri directe la Simbolul N-C. Pe lângă lipsa proceselor-verbale ale şedinţelor sinodale şi se mai adaugă problema documentelor colecționate în mod special de istoricii bisericești din secolul al V-lea, care sunt mai puține şi mai neexplicite decât cele referitoare la Crezul Niceean. Ultimele mijlocesc chiar amănunte legate de dezbaterile pe marginea formulării *Crezului celor 318 Părinți*, în timp ce în documentele referitoare la Sinodul II Ecumenic acestea lipsesc.

Diversele teorii referitoare la redactarea N-C au fost realizate aproape în totalitate de teologii apuseni, în mod special de protestanți, ale căror poziționări au fost tot mai nuanțate în ultimele decenii. Să nu uităm că şi printre protestanți (în special luterani) vechile *Simboluri de credință* (Apostolic, Niceo-Constantinopolitan şi Atanasian) se bucură de o mare autoritate, fiind parte a mărturisirilor de credință luterane până astăzi[313].

După o foarte scurtă prezentare a contextului istoric şi teologic în care s-a convocat Sinodul II Ecumenic, vom purcede la prezentarea stadiului actual al cercetărilor referitoare la N-C, pentru ca apoi să readucem în discuție şi să analizăm toate documentele fundamentale păstrate până astăzi. Cu ajutorul acestora vom realiza descrierea itinerarului teologic al celui mai important text doctrinar al Bisericii Ortodoxe, pornind

---

[313] O analiză a poziționării pozitive a lui Martin Luther față de vechile *Simboluri de credință* am realizat în lucrarea noastră *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Editura Sophia, București, 2003, p. 77-78.

de la originea sa teologică și mergând până la receptarea sa în cultul Bisericii. Drumul pe care Biserica l-a parcurs prin redactarea, iar mai apoi receptarea în cult a Crezului N-C este mai întâi acela de la *lex orandi* la *lex credendi* (Wolf-Dieter Hauschild a confirmat, printr-o analiză riguroasă, că la Constantinopol adăugirile și modificările făcute Crezului Niceean trebuie înțelese ca „interpretări liturgice"[314]), pentru ca o dată formulată credința să înceapă un nou drum de la *lex credendi* la *lex orandi*. Acest traseu nu este unul exclusiv, în sensul că la început au existat doar experiența și rugăciunea, iar mai apoi s-a formulat credința. Ele coexistă de-a lungul veacurilor și se influențează reciproc.

7.1 Contextul istoric și teologic al Sinodului de la Constantinopol (381)

Cadrul general istoric și evenimentele ce au condus la convocarea Sinodului al II-lea Ecumenic la Constantinopol (381) de către împăratul Teodosie cel Mare (379-395) sunt binecunoscute[315] și s-au bucurat de expuneri ample și în

---

[314] Cf. Wolf-Dieter Hauschild, „Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 24 (1994), p. 447-449.

[315] Printre prezentările în limbi străine amintim I. Ortiz de Urbina, S.J., *Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante, Paris, 1963, p. 137-242; volumul colectiv publicat la inițiativa Patriarhiei Ecumenice cu ocazia împlinirii a 1600 de ani de la întrunirea Sinodului II Ecumenic rămâne unul de referință până astăzi: *La signification et l'actualité du II-è Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui*, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy-Genève, 1982, 592 de pagini; Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", în: *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, hrsg. von Giuseppe Alberigo, Patmos Verlag,

teologia românească[316]. Astfel, nu ne rămâne decât sarcina schițării contextului istoric și teologic ce au precedat întrunirea sinodală, în vederea prezentării istoriei Crezului N-C în contextul dat.

7.1.1 Contextul politico-religios

Împăratul Valens (364-378) a menținut în Răsărit, de-a lungul întregii sale domnii, drumul arianizant, prin susținerea viziunii omiene impusă la sinoadele de la Rimini (359), Seleucia (359) și Constantinopol (360) și prin exilarea niceenilor. La începutul anului 379, după moartea lui Valens, petrecută în cadrul unei campanii împotriva goților, a urcat

---

Düsseldorf, 1993, p. 69-83; Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 15), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1965; Idem, „Konstantinopel I. Ökumenische Synode von 381", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XIX (1990), p. 518-524 cu bogată bibliografie; Charles Pietri, „Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)", în: *Die Geschichte des Christentums, Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hrsg. von Charles (†) und Luce Pietri, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, p. 417-461, cu o bibliografie actuală.

[316] Amintim printre altele lucrările pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică, Simbolul Constantinopolitan", în: *Studii Teologice*, XXI (1969), nr. 5-6, p. 327-386; studiul a fost reluat, cu unele modificări, sub titlul „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui", în: *Studii Teologice*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 285-336; pr. prof. Nicolae Chifăr, *Istoria creștinismului*, Vol. II, Editura Trinitas, Iași, 2000, p. 47-72, cu o bogată bibliografie; pr. lect. dr. Adrian Gabor, *Biserică și stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2004, p. 231-272.

pe tronul imperial generalul spaniol Teodosie, care, grav bolnav, a fost botezat de episcopul Ascholios al Tesalonicului în 380. *Crezul* rostit de împărat în cadrul ritualului baptismal a fost cel de la Niceea. Acest eveniment a declanșat o schimbare radicală în politica imperială de până atunci, anume reîntoarcerea la teologia niceeană. Prin decretul *Cunctos populos,* promulgat la 28 februarie 380 în Tesalonic, ortodoxia niceeană a devenit religie de stat, singura credință care avea dreptul să existe în Imperiul Roman[317].

Comunitatea ortodoxă din Constantinopol a chemat un episcop propriu pentru restaurarea ortodoxiei în capitala imperială, nimeni altul decât Sfântul Grigorie de Nazianz, personalitate crescută într-o familie de aristocrați și instruită la cele mai bune școli ale vremii. Toate bisericile se aflau în mâna arienilor, astfel că Grigorie a fost nevoit să slujească într-o biserică improvizată, pe care a numit-o *Anastasis*. Aici a rostit celebrele *Cinci cuvântări teologice*, în care a formulat în termeni fără echivoc teologia trinitară a deofiinţimii celor trei Persoane ale Sfintei Treimi[318]. După ce episcopul arian Demofil al Constantinopolului a refuzat semnarea Crezului de la Niceea, Grigorie a fost instalat episcop al capitalei imperiului de către împăratul Teodosie, la 27 noiembrie 380.

---

[317] Pr. Adrian Gabor, *Biserică și stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, București, 2004, p. 100-101, oferă o prezentare detaliată a acestui decret teodosian, citând atât textul latin din *Codex Theodosianus*, cât și o traducere în limba română a acestuia. O prezentare sintetică a întregii politici religioase a împăratului se găsește la A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă și Sebastian-Laurențiu Nazâru, Editura Polirom, Iași, 2010, p. 119-123.

[318] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993.

În ceea ce privește dezbaterea teologică, începând cu anii '60 ai secolului al IV-lea s-au cristalizat două noi problematici legate întrucâtva de cea ariană: 1. disputa teologică trinitară cu privire la dumnezeirea Sfântului Duh; 2. dezbaterea hristologică referitoare la integritatea naturii umane asumate de Logos, contestată de apolinariști[319]. Între anii 360 și 381, teologi precum Sfântul Atanasie cel Mare (*Scrisorile către Serapion de Thmuis*), Sfântul Vasile cel Mare (*Despre Sfântul Duh*), Sfântul Grigorie de Nazianz (*Cele cinci cuvântări teologice*), Sfântul Grigorie de Nyssa (*Despre Duhul Sfânt contra pnevmatomahilor macedonieni*), Sfântul Ambrozie al Milanului (*Despre Sfântul Duh*) și Sfântul Epifanie al Salaminei (*Panarion sau Contra tuturor ereziilor*), au fundamentat biblic și liturgic învățătura cu privire la dumnezeirea Sfântului Duh[320]. Unii pnevmatomahi Îl așezau pe Sfântul Duh în rândul creaturilor, concepându-L ca pe o putere a Tatălui, alții Îl considerau un fel de înger, așezându-L într-o poziție între Dumnezeu și creaturi. Pozițiile teologice ale Părinților amintiți în favoarea dumnezeirii Sfântului Duh au fost susținute de importante sinoade locale, dintre care amintim Sinodul de la Alexandria (362) și Sinodul de la Roma (380), sub președinția episcopului Damasus. Astfel, hotărârea Sinodului II Ecumenic privitoare la dumnezeirea Sfântului Duh nu este decât confirmarea ecumenică a unei lupte de peste două decenii a celor mai însemnați teologi ai vremii.

---

[319] Cf. Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", p. 66-67.

[320] O prezentate detaliată a învățăturii pnevmatologice a acestor Părinți oferă pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 327-339.

7.1.2 Motivele convocării Sinodului

Rămășițele ariene, precum și neliniștile teologice provocate de pnevmatomahi, au condus pe cei doi cezari, Grațian (373-383) al Occidentului și Teodosie (379-395) al Orientului, la convocarea a două sinoade regionale separate, pentru anul 381, așa cum s-a obișnuit la Sardica/Filipopolis (342) și Rimini/Seleucia (359). În cele din urmă, Sinodul occidental de la Aquileea, s-a desfășurat în luna septembrie a anului 381[321], iar cel de la Constantinopol în lunile mai-iulie 381.

Nu ne aflăm, din nefericire, în posesia scrisorii de convocare a Sinodului din Constantinopol (381)[322], dar se poate deduce că inițiativa a venit din partea împăratului Teodosie, probabil sub influența lui Meletie al Antiohiei. Acesta era liderul grupării niceene după moartea Sfântului Vasile cel Mare (1 ianuarie 379) și se afla din ianuarie 381 în capitala imperială. Cele două motive decisive pentru convocarea sinodului au fost: un răspuns definitiv și ecumenic (chiar dacă limitat doar la partea de Răsărit a Imperiului Roman) dat pnevmatomahilor, precum și stabilirea episcopului canonic al Constantinopolului, după ce o ceată de episcopi egipteni l-a hirotonit episcop pe filosoful Maxim Cinicul, într-o noapte din vara anului 380[323], în timp ce Sfântul Grigorie Teologul ocupa deja acest scaun.

---

[321] Asupra lucrărilor și deciziilor acestui sinod cf. Charles Pietri, „Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)", p. 455-456.

[322] Cf. Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", p. 70.

[323] Pentru detalii cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 345-346.

Acestor probleme inițiale li s-au adăugat și altele, neprevăzute la începutul sinodului: alegerea unui succesor pentru Meletie al Antiohiei, care a decedat chiar în timpul lucrărilor sinodale; alegerea urmașului Sfântului Grigorie Teologul pe tronul Constantinopolului, după retragerea acestuia din scaun, și rezolvarea unor probleme disciplinare și administrative[324].

Deși i-a primit în mod festiv pe sinodali[325], asemeni lui Constantin cel Mare, Teodosie nu s-a amestecat direct în lucrările sinodale, ci a lăsat conducerea dezbaterilor în seama episcopilor, iar lucrările au fost prezidate pe rând de Meletie al Antiohiei, Sfântul Grigorie de Nazianz și Nectarie al Constantinopolului.

7.1.3 Părinții participanți și lucrările sinodale

În ceea ce privește lista participanților, s-a remarcat faptul că numărul de 150 de Părinți, păstrat în izvoarele din secolele IV-V, este întru totul corect[326]. Numele episcopilor semnatari s-au păstrat în două manuscrise din Patmos, publicate de C. H. Turner în 1914, unde există 145 de semnături[327]. La acestea se adaugă însă alte nume de episcopi,

---

[324] Cf. Adolf Martin Ritter, „Konstantinopel I. Ökumenische Synode von 381", p. 519.

[325] Cf. Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 7, 2-3 (PSB, vol. 44, p. 206).

[326] Cf. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 39-40.

[327] Cf. C. H. Turner, „Canons attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381, together with the Names of the Bishops, from two Patmos MSS ΡΟΒ΄ ΡΟΓ΄", în: *The Journal of Theological Studies*, XV (1914), p. 161-178; listele participanților, în limba greacă, la paginile 168-170.

menționați de alte surse contemporane, ca fiind prezenți la sinod. De asemenea, nu sunt amintiți episcopii egipteni, care au sosit mai târziu la sinod, precum și cei 36 de episcopi pnevmatomahi conduși de Elesius de Cyzic și Marcian de Lampsaca[328], care au părăsit ședințele înainte de încheierea sinodului. Lucrările se pare că s-au desfășurat în catedrala Sfinților Apostoli, dar unii cercetători au optat pentru biserica Sfânta Irina, aflată astăzi în interiorul Palatului Topkapî din Istanbul.

Printre teologii de seamă ai Sinodului II Ecumenic se numără personalități binecunoscute ale vremii: Meletie al Antiohiei, Sfântul Chiril al Ierusalimului, Pelaghie de Cezareea Palestinei, Timotei al Alexandriei și Dorotei de Oxyrhynchos, Sfinții Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa, ambii din Capadocia, Eladie al Cezareei Capadociei, Amfilohie de Iconium, bunul prieten al Sfântului Vasile cel Mare, Evloghie al Edessei din provincia Osroene, Diodor de Tarsul Ciliciei, Ascholios al Tesalonicului (semnătura lui nu apare totuși în lista finală), Acaciu de Beroea, Ghelasie de Cezareea Palestinei și mulți alții[329]. Trebuie să remarcăm supremația teologică a Capadocienilor, precum și filiația teologică și spirituală vasiliană a multora dintre participanții la sinod.

Într-o listă sinodală siriană și în alte documente este menționată și prezența lui Gerontius sau Terentius de Tomis, ca reprezentant al episcopilor din Scythia[330]. În edictul imperial

[328] Cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 353.

[329] C. H. Turner, „Canons attributed to the Council of Constantinople", p. 168-170. O scurtă prezentare a celor mai importanți sinodali oferă I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 169-172.

[330] A se vedea prezentarea surselor și unele comentarii pe marginea acestora la pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 351.

din 30 iulie 381, care confirmă hotărârile Sinodului II Ecumenic ca legi imperiale, împăratul Teodosie cel Mare numește episcopii care țin dreapta credință în Preasfânta Treime și cu care toți ceilalți ierarhi trebuie să rămână în comuniune, între care amintește și pe „Terennius, episc(opus) Scythiae“[331]. Toți ceilalți episcopi menționați în edict au fost prezenți la Sinodul II Ecumenic, astfel că acest document constituie atât confirmarea prezenței lui Terentius de Tomis la sinod, precum și a ortodoxiei credinței sale și a aprecierii de care se bucura printre ceilalți episcopi[332]. Rolul pe care l-a jucat în elaborarea Crezului Niceo-Constantinopolitan a rămas până astăzi necunoscut.

Trebuie remarcat faptul că doar o parte dintre episcopii răsăriteni au participat la sinod, iar Apusul nu a fost reprezentat decât de Ascholios de Tesalonic, alături de câțiva episcopi din dioceza Macedonia. Marea majoritate a sinodalilor provenea din dioceza politică „Oriens“, cu capitala în Antiohia. Tocmai această reprezentare, credem noi, a determinat o receptare treptată a hotărârilor acestui sinod în toate zonele imperiului, iar recunoașterea ecumenicității Sinodului II Ecumenic s-a impus definitiv abia în cadrul Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon[333].

Adolf Martin Ritter a stabilit ordinea dezbaterilor sinodale astfel: recunoașterea Sfântului Grigorie ca episcop

---

[331] *Codex Theodosianus* XVI, 1, 3 *apud* Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 128, nota 2.

[332] Cf. Emilian Popescu, „Ierarhia eclesiastică pe teritoriul României. Creșterea și structura ei până în secolul al VII-lea“, în: *Biserica Ortodoxă Română*, CVIII (1990), nr. 1-2, p. 152, cu bogată bibliografie.

[333] A se vedea și comentariile lui Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 36-39.

al Constantinopolului; moartea lui Meletie și dezbaterile cu privire la succesiunea sa; dezbaterile și încercarea de unire cu macedonienii pnevmatomahi; redactarea canoanelor 2 și 3; retragerea Sfântului Grigorie din sinod și din capitala imperială și hotărâri finale[334].

În cele ce urmează nu vom urmări toate deciziile sinodale[335], ci ne vom concentra doar asupra discuțiilor purtate cu pnevmatomahii prezenți la acest sinod, încercând să identificăm și să refacem etapele legate de originea, formularea și teologia Simbolului Niceo-Constantinopolitan.

7.2 Stadiul actual al cercetărilor și ipotezelor cu privire la originea N-C

În timp ce literatura apuseană, în special cea de sorginte protestantă, abundă în teorii și ipoteze privitoare la originea N-C, literatura teologică ortodoxă interpretează orice aluzie la hotărârile Sinodului II Ecumenic ca referire la Crezul N-C, fără să țină seama că pe lângă Crez sinodalii din 381 au emis și un *Tomos*, care cuprindea o prezentare

---

[334] Cf. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 41-131. Părintele Ioan Rămureanu prezintă aceeași ordine de desfășurare a lucrărilor sinodale.

[335] Pe lângă redactarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan, Sinodul II Ecumenic a redactat și 7 canoane. Primul este de natură dogmatică și anatematizează pe arieni și semiarieni, pnevmatomahi, sabelieni, marcelieni și fotinieni, dar și pe apolinariști. Canoanele 5 și 7 se ocupă de reprimirea ereticilor în Biserică; cei care erau botezați în numele Sfintei Treimi erau primiți după abjurarea ereziei, prin mirungere (arienii moderați, pnevmatomahii, novațienii, quartodecimanii și apolinariștii), iar eunomienii, montaniștii și sabelienii erau rebotezați. După ce canonul 2

mult mai detaliată a teologiei trinitare decât cea sistematizată în Simbolul credinței. De aceea, vom prezenta mai întâi stadiul actual al cercetărilor și ipotezelor cu privire la originea N-C, urmând ca în capitolul următor să purcedem la reanalizarea tuturor documentelor și izvoarelor existente.

Cercetările asupra Crezului N-C sunt astăzi favorabile vechii tradiții a Bisericii, care a atribuit de la început acest simbol celor 150 de Părinți de la Sinodul II Ecumenic. De-a lungul anilor, noile texte descoperite și interpretate nu au condus la confirmarea teoriei Hort/Harnack, ci la afirmarea tot mai certă a legăturii N-C cu Sinodul din Constantinopol (381). Descoperirea actelor sinodale ar elucida definitiv acest aspect, dar până atunci suntem nevoiți să interpretăm puținele documente existente, destul de sărace și ele în informații.

În cele ce urmează vom prezenta modul în care a fost desființat cel mai puternic argument existent până în anul 1978 împotriva redactării Crezului N-C la Constantinopol (381), iar în partea a doua vom schița pozițiile celor mai importanți cercetători contemporani cu privire la originea Crezului N-C.

---

a stabilit autonomia eparhială, canonul 3 a hotărât ca „episcopul de Constantinopol să aibă întâietatea de onoare – *primatum honoris* – după episcopul Romei, deoarece este Roma cea nouă". Cf. Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992, p. 64-72. O prezentare cu comentarii teologice și trimiteri bibliografice a canoanelor oferă Arhiepiscopul Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1996, p. 113-142.

7.2.1 Când cercetarea critică desființează așa-zise analize critice – cazul „Ancoratus"

Metoda istorico-critică are avantajele ei, dar în același timp și limite ce nu pot fi trecute cu vederea. Pe de o parte, demonstrații irefutabile întemeiate pe documente autentice ajută la corectarea greșelilor. Pe de altă parte, ipoteze și construcții bazate pe speculații ale minții omenești sunt catalogate ca „științifice".

Vreme îndelungată s-a afirmat în cercetarea simbolică faptul că Simbolul N-C nu a fost redactat la Sinodul II Ecumenic din 381, deoarece acesta ar fi existat deja în forma pe care o cunoaștem astăzi în lucrarea *Ancoratus* a Sfântului Epifanie al Salaminei, datată în anul 374, deci cu șapte ani înaintea Sinodului de la Constantinopol. Părea să fie un argument incontestabil în fața neelucidatelor aluzii ale celorlalte surse contemporane și a izvoarelor existente din secolul al V-lea. Neîntârziat, ipotezele au început să apară. Cea mai interesantă a fost cea a lui J. Kunze[336], acceptată mai apoi în mare de E. Molland, drept pentru care o prezentăm sintetic mai jos.

Simbolul Sfântului Epifanie, adică cel identic cu N-C citat în *Ancoratus*, stă în legătură cu cel al Sfântului Chiril al Ierusalimului și a fost trimis de ierarhul din Salamina Ciprului comunității creștine din Suedra Pamfiliei, la cererea acesteia. Este posibil ca simbolul să fi fost preluat de comunitatea din Tarsul Ciliciei, aflată în vecinătate, al cărei episcop era Diodor. Este probabil, de asemenea, ca Diodor de Tars să-l fi botezat și hirotonit întru arhiereu pe Nectarie, cel de-al treilea

[336] Johannes Kunze, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Glaubenssymbol*, Leipzig, 1898.

președinte al Sinodului II Ecumenic, acesta fiind laic înaintea alegerii. La botez, Diodor i-ar fi cerut să recite simbolul din Tars, care era la rându-i preluat din Cipru, deci identic cu N-C. După ce Nectarie a devenit atât arhiepiscop al Constantinopolului, cât și președintele Sinodului, a făcut ca simbolul oficial al Constantinopolului să devină și Simbolul Sinodului II Ecumenic[337]. Teoria este foarte ispititoare, dar este doar o simplă ipoteză construită cu foarte multe presupuneri și necunoscute.

Cercetările ulterioare au arătat cât de zadarnice și improbabile sunt astfel de arhitecturi imaginare. Până astăzi, în textul din *Ancoratus* se păstrează Crezul Niceo-Constantinopolitan, urmat de anatematismele de la Niceea[338]. Chiar această ordine – Crezul N-C urmat de anatematismele Crezului Niceean – pune deja pe gânduri orice cercetător serios, deoarece înaintea anatematismelor niceene trebuie să fi stat Crezul Niceean, nu cel Constantinopolitan[339].

Rezolvarea dilemei a realizat-o B. M. Weischer în 1978, când a demonstrat, pe baza unei versiuni etiopiene a lui *Ancoratus*, care conținea Simbolul Niceean, că Simbolul Niceo-Constantinopolitan a fost interpolat mai târziu de un copist, în textul grec original existând de fapt Crezul Niceean[340]. Interpolarea a avut loc după receptarea Crezului Niceo-

[337] O prezentare a acestei teorii ne oferă și pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 368.

[338] Cf. Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, p. 332-337.

[339] Adolf Martin Ritter a intuit această realitate deja în teza de doctorat din 1965, dar sub forma unei ipoteze.

[340] B. M. Weischer, „Die ursprüngliche nikänische Form des ersten Glaubenssymbols im Ankyrotos des Epiphanios von Salamis", p. 407-414.

Constantinopolitan în contextul eclezial din secolul al V-lea, iar păstrarea Crezului Niceean în text era anacronică față de noua evoluție a teologiei. Prin aceasta, B. M. Weischer a avut o contribuție esențială cu privire la eliminarea ipotezei paternității Sfântului Epifanie de Salamina asupra Crezului Constantinopolitan. Demonstrația este asumată în prezent de toți cercetătorii, datorită modului evident în care a fost realizată.

7.2.2 Poziționări actuale ale cercetătorilor

Cercetările din ultimii ani cu privire la Crezul Niceo-Constantinopolitan au fost întreprinse în special de savanți germani[341]. În cele ce urmează vom schița patru poziționări ale acestora, realizate pe baza analizei documentelor contemporane sau ulterioare Sinodului II Ecumenic.

Adolf Martin Ritter susține că Simbolului Constantinopolitan a fost redactat de sinodalii de la Constantinopol în 381, ca schiță de negociere cu pnevmatomahii, pe care doreau să-i recâștige și să-i integreze în Biserică, lucru ce a eșuat, deoarece aceștia au părăsit sinodul. Dovada fundamentală adusă pentru redactarea Simbolului N-C la Constantinopol în 381 este interpretarea unui fragment din lucrarea *De vita sua* a Sfântului Grigorie Teologul[342].

---

[341] O sinteză a cercetărilor de până în anul 2003 oferă Volker Drecoll, „Nicaeno-Constantinopolitanum", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (vierte Auflage), Band 6 (2003), col. 282.

[342] Cf. A. M. Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des zweiten ökumenischen Konzils*,

Reinhard Staats, autorul ultimei ample monografii consacrate Simbolului N-C, pornește de la descoperirea unor influențe romane în Simbolul Constantinopolitan, precum și a unor influențe ale Simbolului Ierusalimitean. Acesta susține formularea Crezului Niceo-Constantinopolitan în 379, la Sinodul din Antiohia, fiind mai apoi promulgat la Constantinopol, cu ocazia botezului viitorului patriarh Nectarie[343]. Formularea Crezului la Antiohia, în 379, a fost susținută și de către **Simon Gerber**, în anul 2000, pe baza unei analize a *Omiliilor catehetice* ale lui Teodor de Mopsuestia[344].

Luise Abramowski a susținut, pe baza unei analize realizate cu mai multe presupuneri, următorul traseu pentru Crezul N-C: prelucrarea Crezului Niceean a fost începută la Roma și încheiată la Sinodul din Antiohia (379). Cercetătoarea germană susține că N-C este forma adăugită cu articolul pnevmatologic a unui simbol numit de ea *Romano-Nicenum*,

---

Göttingen, 1965. Această poziție a fost reafirmată în alte studii ulterioare, precum și în anul 2010, în cadrul Simpozionului internațional de la Arad dedicat Crezului N-C. Pentru interpretarea fragmentelor din opera Sfântului Grigorie de Nazianz a se vedea capitolul 7.3.3.

[343] Cf. Reinhard Staats, „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379", în: *Vigiliae Christianae* 44 (1990), p. 209 221. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996. Ipoteza că Simbolul Niceo-Constantinopolitan este, de fapt, mărturisirea de credință a lui Nectarie, făcută cu ocazia botezului său, a fost afirmată prima dată de Johannes Kunze, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Glaubenssymbol*, Leipzig, 1898.

[344] Cf. Simon Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien,* (Supplements to *Vigiliae Christianae*), Brill, Leiden/Boston, 2000.

o formă modificată a Crezului Niceean de către un sinod roman, foarte probabil cel din 378. Modificarea Crezului Niceean s-a făcut pe baza simbolului lui Teodor al Mopsuestiei și a introducerii din *Tomus Damasi*, iar aceasta s-a realizat la sinodul meletian de la Antiohia (379)[345].

Volker Drecoll susține că Simbolul Niceo-Constantinopolitan este o prelucrare a celui Niceean, începută în 381, dar finalizată în 451, la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon, unde este atestat textul de astăzi. El propune sigla C pentru Crezul Constantinopolitan, care este opera celor 150 de Părinți, dar acesta trebuie să fi fost diferit, în opinia sa, de cel citat în actele de la Calcedon, numit de Drecoll Niceo-Constantinopolitan. El însă nu poate spune care este diferența dintre C și N-C[346].

* *
*

Am schițat acest stadiu al cercetărilor fără a intra în detaliile demonstrațiilor, care sunt foarte sofisticate și ar

[345] Cf. Luise Abramowski, „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?", în: *Theologie und Philosophie*, Band 67 (1992), p. 481-514.

[346] Volker Drecoll, „Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 107 (1996), p. 1-18; Volker Drecoll, „Nicaeno-Constantinopolitanum", col. 281-283. Ipoteza a fost reluată, de asemenea, în Volker H. Drecoll, „The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact", în: *The Niceno-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 187-198.

necesita zeci de pagini de prezentare, fără ca lectorul să se poată pronunța cu privire la adevărul acestora, deoarece ar trebui ca el însuși să cunoască izvoarele supuse interpretării. Astfel, singurul mod de a participa la această dezbatere este cunoașterea izvoarelor și a textelor pe care ipotezele de mai sus s-au întemeiat, iar acest lucru va fi realizat în subcapitolele următoare.

Înainte de a trece la prezentarea acestora, o primă concluzie ce poate fi emisă pe baza ipotezelor prezentate mai sus este următoarea: toți cercetătorii afirmă, într-un mod sau altul, legătura dintre Simbolul Niceo-Constantinopolitan și Sinodul II Ecumenic, chiar dacă unii susțin posibilitatea ca acesta să fi fost redactat mai întâi în Antiohia (379), iar mai apoi să fi fost asumat la Constantinopol (381). Volker Drecoll consideră că a fost redactat în 381, dar a mai fost prelucrat după aceea, fără să poată preciza în ce a constat modificarea și cine a realizat-o. Aceasta este o mutație majoră în comparație cu situația de la începutul secolului al XX-lea, când teoria Hort/Harnack predomina studiile simbolice. Noua direcție confirmă vechea tradiție a Bisericii, chiar dacă mai sunt unele amănunte de lămurit. Noile cercetări confirmă ipoteze propuse în urmă cu aproape o sută de ani de către anglicanul F. J. Badcock și de ortodocșii A. P. Lebedev și Chr. Papadopoulos, care au susținut paternitatea constantinopolitană a Simbolului[347].

[347] Lucrările în care aceștia au susținut paternitatea Sinodului II Ecumenic asupra Simbolului N-C vor fi citate de-a lungul subcapitolelor următoare.

7.3 O nouă prezentare și analiză a izvoarelor Simbolului Niceo-Constantinopolitan în lumina noilor cercetări

Deoarece nu s-au păstrat nici protocoalele ședințelor Sinodului II Ecumenic și nici *Tomosul* sinodal din 381, suntem nevoiți să recurgem la mărturiile externe care ne ajută să reconstituim istoria formulării Simbolului N-C. Acestea constau din scrisori oficiale ale unor sinoade ținute după 381, mențiuni ale unor Părinți participanți la sinod sau trăitori în epoca imediat următoare acestuia, precum și hotărâri sinodale mai târzii.

Izvoarele primare care privesc hotărârea dogmatică a Sinodului II Ecumenic vor fi prezentate și evaluate în ordine cronologică.

7.3.1 Logos prosfonetikos

Așa-numitul ***Logos prosfonetikos***, un cuvânt de mulțumire și informare redactat de sinodalii din Constantinopol în iulie 381, în ultima ședință a sinodului, și adresat împăratului Teodosie cel Mare în vederea aprobării hotărârilor prin lege imperială, oferă primele informații cu privire la deciziile doctrinare și disciplinare ale Sinodului II Ecumenic. După ce Părinții mulțumesc lui Dumnezeu și împăratului pentru faptul că i-a invitat la Constantinopol, mărturisesc că au reînnoit armonia dintre ei, iar despre cele hotărâte de către sinod spun următoarele[348]:

[348] Mansi, III, col. 557. Text redat, de asemenea, în limba greacă și la Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 124, nota 2.

„[...] ἔπειτα δὲ καὶ συντόμους ὅρους ἐξεφωνήσαμεν, τήν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες, καὶ τὰς κατ᾽ αὐτῆς ἐκφυείσας αἱρέσεις ἀναθεματίσαντες. Πρὸς δὲ τούτοις, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐταξίας τῶν ἐκκλησιῶν ῥυτοὺς κανόνας ὡρίσαμεν. ἅπερ ἁπάντα τῷδε ἡμῶν τῷ γράμματι ὑπετάξαμεν".

„Apoi am emis scurte definiții, confirmând credința Părinților de la Niceea și anatematizând ereziile apărute împotriva acesteia. Mai mult decât atât, am hotărât anumite canoane pentru rânduiala Bisericilor. Toate acestea le-am atașat scrisorii noastre".

Adresa către împărat se încheie cu rugămintea ca acesta să întărească hotărârile prin lege imperială.

Fragmentul citat mai sus a făcut să curgă multă cerneală de-a lungul ultimelor decenii, iar expresia „συντόμοι ὅροι" este evident centrală în această discuție. Din text reiese că la Constantinopol au fost emise trei tipuri de hotărâri: scurte definiții de credință, anateme asupra ereziilor și canoane. Evident că formula „scurte definiții" (συντόμοι ὅροι) corespunde foarte bine genului literar „crez", care presupune formulări scurte și concise ale adevărului de credință. Aceste definiții au confirmat credința Niceii și au anatematizat ereziile nou apărute. Toate mărturiile vechi ale Părinților confirmă că la Constantinopol sinodalii nu au avut conștiința că formulează un nou simbol, ci confirmă Simbolul Niceean, adăugând cele necesare pentru combaterea noilor erezii. Acesta poate fi motivul pentru care sinodalii nu au amintit nicăieri că au formulat un nou simbol de credință. După cum știm, Crezul Niceean includea imediat după formularea dogmatică și anatematismele. Respectul pentru această

tradiție și pentru modelul de la Niceea s-a păstrat și la Constantinopol, unde Părinții au folosit anatematisme (cuprinse în primul canon al sinodului), iar scurtele definiții de credință au constituit foarte probabil cuprinsul Simbolului.

Heinz Ohme și Adolf Martin Ritter consideră, pe baza unei investigații canonice foarte detaliate, că în secolul al IV-lea nu exista diferența dintre *horos* (hotărârea dogmatică) și *canoane* (hotărâri disciplinare)[349], pledând pentru formularea celor două tipuri de hotărâri în același decret de credință la Sinodul din Constantinopol (381). Primul canon al sinodului atestă într-adevăr interferența dintre dogmă și canoane, deoarece are conținut dogmatic, cuprinzând anatemele asupra ereziilor vechi sau noi. Chiar dacă Părinții ar fi formulat în același *sinodicon* sau decret atât hotărârile dogmatice, cât și pe cele canonice, problematica referitoare la Simbolul N-C nu se schimbă. Pentru a interpreta corect aceste date trebuie însă să luăm în considerație și celelalte documente existente despre deciziile dogmatice ale Sinodului II Ecumenic.

7.3.2 Epistola sinodală din 382

Decizia Sinodului din Constantinopol (381) cu privire la alegerea lui Nectarie ca arhiepiscop al capitalei și modul

[349] Cf. Heinz Ohme, „«Kanon» auf der Synode von Konstantinopel", capitol din teza de abilitare a aceluiași autor intitulată *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin-New York, 1998, p. 510-542. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel (381) und sein Symbol in der neueren Forschung* (Referat susținut la Simpozionul Internațional dedicat Simbolului Niceo-Constantinopolitan, Arad, iunie 2010), p. 3-4.

în care a fost gestionată succesiunea lui Meletie de Antiohia au condus la proteste din partea episcopatului latin, în frunte cu Sfântul Ambrozie al Milanului. Acesta a cerut convocarea unui sinod comun al orientalilor și occidentalilor, după ce ultimii au ținut un sinod separat, la sfârșitul verii anului 381, în Aquileea[350]. Deoarece episcopii orientali nu aveau cum să-și părăsească eparhiile, abia reorganizate după dezordinile provocate de arieni, ei s-au întrunit în Constantinopol într-un nou sinod în 382. Au fost prezenți foarte mulți dintre sinodalii din 381. La încheierea lucrărilor au trimis o *Epistolă sinodală* lui Damasus al Romei, Ambrozie al Milanului și altor ierarhi apuseni, în care și-au declarat unitatea de credință cu aceștia, arătând, de asemenea, că, în cazul prevederilor disciplinare, au urmat vechile obiceiuri și hotărârile canonice de la Niceea[351].

Această *Epistolă sinodală* este o mărturie fundamentală pentru hotărârile luate la Constantinopol (381), confirmând emiterea unui *Tomos sinodal* de către acest sinod, care din nefericire s-a pierdut. După ce scrisoarea prezintă persecuțiile îndurate până atunci de răsăriteni pentru dreapta credință, sinodalii formulează o sinteză a *Tomosului sinodal* din 381, care ne confirmă modul în care a fost receptată și precizată teologia niceeană la Sinodul II Ecumenic:

> *„Noi am rămas la credința evanghelică hotărâtă de cei 318 Părinți la Niceea. Voi și noi, și toți câți nu*

[350] Pentru detalii vezi Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel (381) und sein Symbol in der neueren Forschung*, p. 7.

[351] Textul *Epistolei sinodale* s-a transmis la Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 9, 1-20.

răstălmăcesc cuvântul adevăratei credințe, trebuie s-o aprobăm ca pe cea mai veche credință în armonie cu botezul, care ne învață să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, adică într-o singură dumnezeire și putere și ființă (θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς), a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de aceeași cinstire și demnitate, și împărăție veșnică, în trei ipostasuri desăvârșite, adică în trei Persoane desăvârșite (ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις)[352].

După ce sinodalii au condamnat sabelianismul, care nega identitatea personală a fiecăreia dintre cele trei Persoane ale Preasfintei Treimi, au susținut, de asemenea, și integritatea firii umane a lui Hristos împotriva lui Apolinarie, afirmând astfel deplinătatea întrupării Fiului lui Dumnezeu. *Epistola sinodală* arată apoi că acesta este un rezumat al învățăturilor Sinodului II Ecumenic[353], care confirmă de fapt teologia Părinților Capadocieni referitoare la conceptele *ousia* și *hypostasis*, folosite în mod confuz ca sinonime în anatematismele Simbolului de la Niceea. Sinodalii constantinopolitani definesc

---

[352] Theodoret, *Kirchengeschichte*, V, 9, 11, herausgegeben von Léon Parmentier (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 19), Leipzig, 1911, p. 292. (θεότητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πιστευομένης, ὁμοτίμου τε τῆς ἀξίας καὶ συναϊδίου τῆς βασιλείας, ἐν τρισὶ τελειοτάταις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις)". A se vedea și traducererea pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 361.

[353] Lucru confirmat în următoarea propoziție: „Τὰ μὲν οὖν κατὰ τὴν πίστιν τὴν παρ᾽ ἡμῶν ἀνυποστόλως κηρυττομένην ὡς ἐν κεφαλαίῳ τοιαῦτα [Acestea sunt deci pe scurt cele referitoare la credința vestită de noi în mod deschis]". (Theodoret, *Kirchengeschichte*, V, 9, 13, p. 293).

în mod clar distincţia dintre cei doi termeni, care va fi ulterior acceptată de întreaga Biserică, încheind astfel o lungă perioadă de atitudini şi interpretări diferite ale terminologiei trinitare.

După prezentarea sintetică a acestor hotărâri urmează un paragraf foarte important pentru tema noastră, în care apusenii sunt invitaţi să citească despre deciziile sinodale mai pe larg în expunerea (*ekthesis*) credinţei de la Constantinopol din 381:

„Περὶ ὧν καὶ ἐπὶ πλεῖον ψυχαγωγηθῆναι δυνήσεσθε, τῷ τε ἐν Ἀντιοχείᾳ τόμῳ παρὰ τῆς ἐκεῖ συνελθούσης συνόδου γεγενημένῳ καταξιώσαντες ἐντυχεῖν καὶ τῷ πέρυσιν ἐν Κωνσταντινου πόλει παρὰ τῆς οἰκουμενικῆς ἐκτεθέντι συνόδου, ἐν οἷς πλατύτερον τὴν πίστιν ὡμολογήσαμεν καὶ τῶν ἔναγχος καινοτομηθεισῶν αἱρέσεων ἀναθεματισμὸν ἔγγραφον πεποιήκαμεν”[354].

„Despre acestea veţi putea să vă lămuriţi mai amănunţit, binevoind a căuta în Tomosul întocmit de Sinodul întrunit la Antiohia (în anul 379, n.n.) şi în expunerea (*ekthesis*, n.n.) alcătuită anul trecut la Sinodul Ecumenic din Constantinopol (în anul 381, n.n.), în care am mărturisit mai pe larg credinţa şi am făcut în scris anatematizarea ereziilor nou apărute”.

Din text este evidentă existenţa a două *Tomosuri* (a se vedea pluralul din limba greacă ἐν οἷς), unul antiohian, iar celălalt constantinopolitan. Pentru decretul antiohian se foloseşte termenul *Tomos*, în timp ce pentru hotărârea de la Constantinopol se foloseşte termenul *Ekthesis*. Adolf Martin

[354] Theodoret, *Kirchengeschichte*, V, 9, 13, p. 293.

Ritter a arătat, pe bună dreptate, că *Ekthesisul* constantinopolitan nu poate fi identic cu *Tomosul* antiohian, deoarece la Antiohia (379) au fost prezenți doar teologi de orientare meletiană, în timp ce la Constantinopol (381) au fost prezenți și alexandrinii, care au nuanțat cu siguranță unele puncte redactate cu doi ani înainte[355].

Putem noi identifica *Ekthesisul* de la Constantinopol cu Simbolul Niceo-Constantinopolitan? Se pare că nu, deoarece acesta conținea o expunere a credinței ortodoxe urmată de anatematisme, iar *Epistola* din 382 face un rezumat al acestuia, rezumat ce depășește cadrul teologic al Crezului Niceo-Constantinopolitan. Aceasta înseamnă că *Decretul de credință* (*Ekthesis*) de la Constantinopol a fost un document mai amplu care nu s-a mărginit doar la citarea Simbolului, ci a și explicitat terminologia trinitară, condamnând ereziile mai vechi și mai noi.

Încercând să interpreteze aceste date, pr. prof. Ioan Rămureanu considera, într-o primă afirmație, că Simbolul Niceo-Constantinopolitan nu era parte constitutivă a *Ekthesisului* din 381, iar mai apoi afirmă că acesta era o parte a *Tomosului* doctrinar și că el urmează în acte imediat după canoane[356]. Prin aceasta a dat o rezolvare artificială a dilemei în care ne aflăm, deoarece nu are acoperire în izvoare. Cunoaștem că la niciun sinod definiția de credință nu urmează după canoane, ci invers. Actele la care se referă părintele profesor au fost publicate de Joannes Dominicus Mansi abia în 1759,

---

[355] Cf. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel (381) und sein Symbol in der neueren Forschung*, p. 8-9.

[356] Cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 362 și 363.

după autori târzii ce aparțin secolului al V-lea și al VI-lea[357], nefiind actele originale ale sinodului, inexistente până astăzi. Astfel, trebuie să căutăm o altă soluție pentru această dilemă.

Înainte de a continua interpretarea, este necesar să aruncăm o privire și asupra primului canon emis de sinodalii constantinopolitani, în care sunt condamnate o serie de erezii. Textul acestuia sună astfel:

> *„Credința Sfinților Părinți care s-au întrunit la Niceea Bitiniei să nu se schimbe (părăsească), ci rămâne în vigoare, și să fie dată anatemei orice erezie, în special cea a eunomienilor sau anomienilor, cea a arienilor sau eudoxienilor, cea a semiarienilor sau a pnevmatomahilor, precum și cea a sabelienilor, marcelienilor, fotinienilor și cea a apolinariștilor"*[358]*.*

Din canon este evidentă conștiința că sinodalii nu au schimbat nimic din credința Niceii, adică teologia deoființei Fiului cu Tatăl. Nu putem conchide însă de aici că sinodalii nu au modificat articolele Crezului Niceean, de vreme ce mai departe combat ereziile timpului, dintre care unele apărute după anul 325. Părinții condamnă trei categorii de erezii: 1. Arienii radicali și moderați, și pnevmatomahii, care negau egalitatea în dumnezeire dintre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; 2. Sabelienii, marcelienii și fotinienii, care negau realitatea fiecăreia dintre cele trei Persoane ale Sfintei Treimi; 3. Apolinariștii, care negau integritatea firii umane asumate

---

[357] Cf. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus III, Florentiae, 1759, col. 565 ș.u.

[358] Joseph Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Band 1, p. 31.

de Hristos[359]. Arienii și pnevmatomahii sunt combătuți în Crez, iar sabelienii și apolinariștii în textul *Ekthesisului*, după cum reiese din *Epistola sinodală* din 382.

Cercetători importanți ai Sinoadelor Ecumenice (Adolf Martin Ritter, Heinz Ohme) au demonstrat că decretul de credință și canoanele primelor două sinoade au format un tot unitar[360]. Plecând de la această certificare putem considera că textul primului canon, care are un conținut dogmatic, deoarece condamnă învățături de credință greșite, făcea parte din *Ekthesisul* care a condamnat și ereziile apărute, așa cum ne informează *Epistola sinodală* din 382. Acest canon a luat locul anatematismelor, care urmau la Niceea imediat după textul Simbolului și formau cu acesta un tot unitar.

Înainte de a încerca o evaluare finală a tuturor textelor analizate până aici, să ne oprim mai întâi asupra mărturiilor păstrate la Sfântul Grigorie Teologul și în *Actele* Sinodului IV Ecumenic (451).

7.3.3 Mărturiile fundamentale ale Sfântului Grigorie Teologul – al doilea președinte al sinodului

Sfântul Grigorie a participat și a prezidat prima parte a lucrărilor Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol. Având

---

[359] O prezentare detaliată a ereziilor anatematizate de primul canon de la Constantinopol (381) oferă Arhiepiscopul Peter L'Huillier, *The Church of the Ancient Councils*, p. 112-115. Pr. asist. dr. Nicolae V. Dură, „Canoanele Sinodului II Ecumenic și obligativitatea mărturisirii și păstrării neschimbate a credinței niceo-constantinopolitane", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 442-451.

[360] Cf. Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel (381) und sein Symbol in der neueren Forschung*, p. 4.

în vedere această calitate, este evident pentru oricine că mărturiile sale privitoare la deciziile sinodale deţin o importanţă capitală. Din nefericire, nu s-a păstrat nicio frază în care Sfântul Grigorie să afirme clar: „Sinodul din Constantinopol a formulat Simbolul N-C". Cu toate acestea, există două mărturii fundamentale ale marelui teolog capadocian ce ne îndreptăţesc să susţinem că redactarea Simbolului N-C la sinodul prezidat pentru o vreme chiar de el însuşi.

Prima mărturie este un fragment din cea de-a doua scrisoare către preotul Cledoniu, în care combate apolinarismul, redactată la doar câteva luni după sinodul din 381:

> *„Deoarece mulţi, venind la cucernicia ta, caută informaţii despre credinţă şi, în acest scop, mi-ai cerut şi mie o definiţie scurtă şi o normă a credinţei mele, am scris cucerniciei tale ceea ce ştiai şi mai înainte de a-ţi scrie, că eu n-am preferat niciodată altceva şi nici nu pot prefera faţă de credinţa de la Niceea, formulată de Sfinţii Părinţi ce s-au întrunit acolo pentru nimicirea credinţei ariene, ci ţin şi voi ţine, cu ajutorul lui Dumnezeu, la credinţa aceea, adăugând ceea ce îi lipseşte cu privire la Duhul Sfânt (fiindcă pe atunci această discuţie nici nu fusese iniţiată), faptul că Tatăl şi Fiul şi Duhul Sfânt trebuie văzuţi într-una şi aceeaşi dumnezeire, recunoscându-L pe Duhul ca Dumnezeu"*[361].

Acest text al marelui Părinte capadocian a fost numit de Adolf von Harnack „argumentul ucigător" împotriva

[361] Cf. *A II-a Epistolă către Cledoniu, împotriva lui Apolinarie* (Epistola 91) în: PG 37, col. 193C.

redactării Simbolului Niceo-Constantinopolitan la Sinodul din 381. Această scrisoare nu stă însă în contradicție cu posibilitatea formulării Crezului N-C la Constantinopol, deoarece ea arată doar preferința Sfântului Grigorie pentru Crezul Niceean. Harnack pleacă de la presupunerea că Simbolul N-C a vrut să înlocuiască N, ceea ce contrazice toate documentele contemporane sinodului, din care reiese că sinodalii au dorit să mărturisească mai amănunțit credința Niceii[362].

Sfântul Grigorie nu a fost de acord, în cele din urmă, cu Simbolul redactat la Constantinopol, pentru că dorea afirmarea dumnezeirii Sfântului Duh prin principiul identității ontologice (*omoousios*), în timp ce sinodalii s-au mulțumit cu principiul identității de cinstire (*omotimia*). Deoarece el însuși ținea și mărturisea deoființimea Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, bineînțeles că a fost nemulțumit de formularea sinodalilor, astfel că mărturisește în scrisoare că el ține sau rămâne la credința de la Niceea și adaugă cele despre Sfântul Duh.

Acest aspect poate fi însă elucidat, dacă avem în vedere o a doua mărturie a Sfântului Grigorie, prezentă în celebrul poem *De vita sua*[363], în care relatează amănunte importante

---

[362] O prezentare a argumentelor împotriva interpretării lui Adolf von Harnack oferă Hrysostomos Papadopulos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic" (traducere de Teodor M. Popescu), în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIII (1925), nr. 7, p. 392. O nouă critică a teoriei lui Harnack a întocmit Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 85-86.

[363] Textul grec al poemului se află în P. G., 37, col. 1029-1166. Ediția critică a fost realizată de Christoph Jungck în lucrarea: Gregor von Nazianz, *De vita sua*, Heidelberg, 1974. Traducerea românească după ediția critică a fost realizată de diac. Ioan I. Ică jr. ca anexă la lucrarea lui Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, traducere de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 296-332.

privitoare la desfășurarea Sinodului II Ecumenic, precum și la atitudinea sa față de cele hotărâte atunci. Sfântul Grigorie istorisește disputele legate de alegerea succesorului lui Meletie al Antiohiei, trecând apoi la prezentarea învățăturii de credință a sinodului:

> *„Dulcele și bunul izvor al vechii credințe, care unea într-una Firea Treimii, a cărei școală fusese odinioară Niceea, pe acesta îl vedeam tulburat în chip nefericit de curgerile sărate ale celor cu opinii îndoielnice, care cred cele ce bucură puterea, care sunt oameni de mijloc, și e foarte bine dacă sunt de mijloc și nu stau pe față de partea adversă; episcopi care acum află de Dumnezeu [...]"*[364].

Meritul de a fi demonstrat, pe baza acestui fragment, interpretat în contextul integral al poemului, că Sfântul Grigorie vorbește despre formularea Simbolului Niceo-Constantinopolitan la acest sinod, îi revine savantului german Adolf Martin Ritter. Izvorul Niceii tulburat de curgeri sărate nu este nimic altceva decât Simbolul Niceean, în care au fost introduse curgeri (adaosuri). Este imaginea unui râu limpede și clar (credința dulce și bună a Niceii) care a fost tulburat de afluenți tulburi (adaosurile făcute Crezului Niceean la Constantinopol). Cum apreciază Sfântul Grigorie aceste adaosuri? Ca fiind sărate. Deoarece N-C a fost considerat de întreaga tradiție bisericească veche ca o completare la Crezul Niceean

[364] Sfântul Grigorie Teologul, *Despre viața sa*, traducere a poemului de diac. Ioan I. Ică jr. ca anexă la lucrarea lui Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, p. 328.

în partea pnevmatologică, este evident faptul că „adaosurile (curgerile) sărate“ reprezintă, conform dezideratului Sfântului Grigorie, completările realizate în articolul referitor la Sfântul Duh. Pentru marele teolog capadocian, modul în care a fost afirmată dumnezeirea Sfântului Duh la Sinodul II Ecumenic de la Constantinopol nu era satisfăcător, deoarece în mai multe rânduri el a vorbit direct despre faptul că Duhul este Dumnezeu și „de o ființă” cu Tatăl[365]. Afirmarea dumnezeirii Duhului prin *omotimie* (egalitatea în cinstire), iar nu prin *omoousie* (egalitatea de ființă) era insuficientă în opinia sa[366]. Crezul de la Constantinopol nu spune, de asemenea, nicăieri „Duhul este Dumnezeu”, deși acest lucru reiese din faptul că e numit Domn. Astfel, sinodalii care au ales acest drum sunt considerați oameni cu „opinii îndoielnice“, nedecișii, „oameni de mijloc“, ce caută să bucure puterea (aluzie la încercarea de a-i câștiga pe pnevmatomahi, probabil la rugămintea împăratului Teodosie)[367].

Prin această argumentare întemeiată și logică, Adolf Martin Ritter a avut o contribuție fundamentală în atribuirea Simbolului N-C Sinodului II Ecumenic, confirmând întreaga

---

[365] „Deci cum? Duhul e Dumnezeu? Desigur! Deci e de o ființă? Desigur, odată ce e Dumnezeu“. *Oratio 31* (A cincea cuvântare teologică Despre Duhul Sfânt) în: PG 36, col. 144A. Cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București 1993, p. 99.

[366] Cf. Pr. Daniel Benga, „Întâlnirea dintre istorie și eshaton în teologia și viața Sfinților Trei Ierarhi“, în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, II (2006), nr. 1, p. 19-21.

[367] A se vedea argumentația mai detaliată și lămuritoare a teologului german în: Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 258 ș.u.

tradiție veche a Bisericii. Din perspectiva acestei mărturii devine evidentă și interpretarea *Scrisorii a II-a către preotul Cledoniu*, care atestă preferința Sfântului Grigorie pentru Crezul Niceean, adăugând personal mărturisirea despre dumnezeirea Duhului Sfânt. Sfântul Grigorie nu dorea să se mărginească la adaosurile, insuficiente în opinia sa, realizate în cadrul Sinodului de la Constantinopol, unde nu se spune în mod direct, așa cum face el, că Duhul este Dumnezeu și este „de o ființă" cu Tatăl. Adăugiri la articolul despre Duhul Sfânt sunt atestate deja în crezurile baptismale sau sinodale din secolul al IV-lea, anterioare Sinodului II Ecumenic[368].

7.3.4 Simbolul Constantinopolitan în actele Sinodului IV Ecumenic (451)

Prima atestare a textului propriu-zis al Simbolului Niceo-Constantinopolitan este întâlnită în actele Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon (451). Această realitate i-a condus pe unii cercetători apuseni să vorbească de „prăpastia de 70 de ani"[369] (perioada de la redactarea până la prima citare directă și completă a Simbolului). Aceștia nu țin seama de faptul că în această perioadă avem mențiuni cu privire la existența Simbolului Niceo-Constantinopolitan, chiar dacă nu este redat textul propriu-zis[370].

---

[368] A se vedea, de exemplu, simbolul baptismal citat de Sfântul Epifanie al Salaminei Ciprului, redat în lucrarea noastră la cap. 6.6.

[369] Cf. recent Volker H. Drecoll, „The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact", p. 189 și 197.

[370] Aceste mențiuni au fost catalogate de teologi ortodocși ruși și greci la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. O prezentare

Studiul publicat de Eduard Schwartz în 1926, referitor la Simbolul Niceean și cel Constantinopolitan la Sinodul IV Ecumenic[371], a condus la o contrabalansare puternică a teoriei Hort/Harnack, care nega legătura dintre Simbolul Constantinopolitan și Sinodul II Ecumenic. În a treia și a cincea sesiune a Sinodului de la Calcedon (451), Crezul Niceean și cel Constantinopolitan au fost citite și acceptate de Părinții sinodali ca un singur simbol, cel Constantinopolitan fiind considerat completarea celui Niceean în partea pnevmatologică[372]. Consilierii imperiali au cerut să fie citit Crezul Constantinopolitan dintr-o carte. Acest lucru a fost oficiat de arhidiaconul Aetius din Constantinopol, care probabil îl avea din arhiva imperială, iar uralele sinodalilor care aprobau faptul că aceasta este credința ortodocșilor au răsunat la fel ca și la citirea Simbolului Niceean[373].

Deși există mențiuni, ce datează din prima parte a secolului al V-lea, care atestă existența Crezului N-C, totuși

---

a acestora la Hrysostomos Papadopulos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic" (traducere de Teodor M. Popescu), în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIII (1925), nr. 9, p. 515-517. Pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 370-374.

371 Cf. Eduard Schwartz, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band XXV (1926), p. 38-88.

372 Eduard Schwartz, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", p. 41.

373 Afirmația că uralele la citirea Simbolului Constantinopolitan au fost mai scurte decât cele provocate de cel Niceean, făcută de Volker H. Drecoll, pare a fi o ipoteză personală. „Dieses Bekenntnis (al celor 150 de Părinți, n.n.) wird ebenfalls kurz akklamiert (allerdings kürzer als N) [...]". Volker Drecoll, „Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?", p. 5.

Sinodul III Ecumenic din 431 nu amintește nimic despre existența acestuia! Mai mult, poruncește să nu se redacteze un alt simbol de credință decât cel de la Niceea[374]. Cum trebuie explicată această realitate?

Răspunsul trebuie căutat în hotărârile și componența celor două sinoade. Sinodul de la Constantinopol (381) nu a fost doar o adunare sinodală orientală, ci chiar dominată, cel puțin în prima fază, de o singură grupă de episcopi orientali, cei din jurul lui Meletie al Antiohiei[375]. Egiptenii nu au reușit să-și impună propriul episcop pe scaunul de Constantinopol în anul 381, iar prin Canonul al 3-lea, Constantinopolul trecea în ordinea canonică pe locul al doilea după Roma, deci înaintea Alexandriei. Acestea i-au condus pe egipteni la rezerve față de hotărârile Sinodului II Ecumenic. Dominând Sinodul III Ecumenic prin Sfântul Chiril al Alexandriei, aceștia au încercat să treacă sub tăcere hotărârile Sinodului din 381. Această atitudine a alexandrinilor față de Simbolul Constantinopolitan a fost corect și realist evaluată de arhiepiscopul Hrysostomos Papadopulos al Atenei, care a afirmat:

> *„Acestea nu însemnează că Simbolul Constantinopolitan nu exista, ci explică pur și simplu atitudinea alexandrinilor față de Sinodul al II-lea Ecumenic"*[376].

Receptarea acestui simbol în spațiul alexandrin și egiptean s-a realizat abia începând cu secolul al V-lea, și nu era încă

---

[374] Cf. Joseph Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Band 1, p. 64-65.

[375] Cf. Lorenzo Perrone, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", p. 66-67.

[376] Hrysostomos Papadopulos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic", p. 515.

încheiată în cel de-al VI-lea. Astfel, atitudinea alexandrinilor la Sinodul III Ecumenic nu este o dovadă despre inexistența Simbolului Constantinopolitan.

Existența acestuia la 451 și afirmarea lui ca operă a celor 150 de Părinți de la Sinodul II Ecumenic și Crez al casei imperiale din Constantinopol este, după opinia noastră, cea mai evidentă dovadă a autenticității acestuia. Consensul de care se bucura în 451 se întemeia cu siguranță pe o vechime de cel puțin câteva decenii. Criticii autenticității redactării Simbolului Niceo-Constantinopolitan la Sinodul II Ecumenic, după cum au afirmat și Părinții de la Calcedon, nu pot să aducă nicio explicație plauzibilă la întrebarea: De unde ar proveni Simbolul N-C, dacă nu a fost redactat la Constantinopol în 381?

Mai mult decât atât, o tradiție de 70 de ani este una scurtă, chiar foarte scurtă pentru istoria Bisericii. Sfânta Cruce a fost descoperită de împărăteasa Elena după aproape 200 de ani de la distrugerea Ierusalimului de către Hadrian în 136, pe baza unor relatări orale. Cum de au păstrat creștinii tradiția acelui loc vreme de două secole? Memoria sinodalilor, bazată în mare parte pe cultura orală, nu putea să se înșele nici în cazul Crezului. Dacă adăugăm și faptul că arhidiaconul de Constantinopol, Aetius, a citit Simbolul „dintr-o carte", probabil un document păstrat în arhiva imperială, mărturia capătă o și mai mare credibilitate.

O dilemă nerezolvată până astăzi rămâne într-adevăr citarea a două versiuni diferite ale Simbolului N-C în actele de la Calcedon. Textul citat în sesiunea a treia de arhidiaconul Aetius este cel aflat în uz astăzi, în timp ce varianta citată în sesiunea a cincea, preluată de sinodali apoi în *Definiția de*

credință (*Horos tis pisteos*) de la Calcedon, diferă în cinci puncte de prima variantă (lipsesc expresiile: „lumină din lumină", „din ceruri", „a pătimit", „după Scripturi" și „una" – ca atribut al Bisericii). Deși aceste diferențe sunt ușoare ajustări ale textului, ele pot conduce la probleme de interpretare. Versiunea actuală a textului a fost receptată abia în *Definiția de credință* de la Sinodul VI Ecumenic (Constantinopol, 680/681), ea fiind în uz în Bisericile Ortodoxe până astăzi[377].

Volker Drecoll consideră că ar fi circulat mai multe variante modificate și adăugite ale credinței niceene, care au debutat o dată cu cea formulată la Constantinopol. Teologul german face distincție între C – Crezul Constantinopolitan din 381 – și NC – varianta finală a acestuia stabilită la Sinodul de la Calcedon (451) – care are marele rol de a fi consacrat ca normativă o variantă definitivă a Crezului celor 150 de Părinți. El nu poate însă preciza care este diferența dintre C și N-C[378]. Astfel, enigma este departe de a fi dezlegată. Este posibil ca în manuscrisele transmise să se fi strecurat erori ale copiștilor, care au condus apoi la răspândirea mai multor variante de text, așa cum este cazul cu multe alte scrieri vechi.

Reținem însă „canonizarea" Simbolului Constantinopolitan de către Sinodul IV Ecumenic din 451, care, din perspectiva teologiei ortodoxe, este o recunoaștere suficientă, chiar în lipsa altor dovezi despre proveniența sa. Însă, din fericire, aceste dovezi există, chiar dacă se impun anumite interpretări ale lor. Important este că în el se află cuprinsă

[377] A se vedea prezentarea detaliată a problemei și citarea exactă a diferențelor la Volker H. Drecoll, „The Creed of the 150 Fathers", p. 188-190.

[378] „We do not know what is the difference between C and NC". Volker H. Drecoll, „The Creed of the 150 Fathers", p. 196.

credința apostolică și mântuitoare a Bisericii, păstrată în eparhiile din care proveneau sinodalii și confirmată la Calcedon. Din mărturiile sinodalilor de la Calcedon este evidentă legătura de netăgăduit dintre Simbolul N-C și Sinodul II Ecumenic, iar noile clarificări pe care cercetătorii le vor aduce în anii următori sunt binevenite. Chiar infirmarea acestei legături, ipoteză cu totul neplauzibilă după toate dovezile tradiției prezentate mai sus, nu ar prejudicia cu nimic valoarea teologică a Crezului N-C. Receptat de toate Sinoadele Ecumenice de după Calcedon, iar mai apoi de întreg corpul eclezial, în doctrină, cult și artă, Simbolul N-C a devenit și va rămâne normă suverană și măsură fundamentală a credinței ortodoxe.

7.3.5 Interpretarea mărturiilor

Având în vedere toate mărturiile expuse mai sus, considerăm că putem da o interpretare verosimilă mărturiilor și documentelor citate în subcapitolele anterioare. Din actele Sinodului IV Ecumenic reiese fără echivoc că Simbolul N-C aparține celor 150 de Părinți adunați la Constantinopol în 381. Din poemul Sfântului Grigorie Teologul reiese că Simbolul a fost redactat înainte ca el să părăsească sinodul, fiind folosit ca text de dezbatere în dialogul cu macedonienii, pentru atragerea acestora la Biserică. Împăratul Teodosie ținea foarte mult la aceasta, pentru a restabili unitatea imperiului după modelul constantinian. După ce macedonienii au părăsit sinodul, Părinții sinodali au dezbătut problemele teologice și disciplinare, iar la final au redactat un *Ekthesis* sinodal, care cuprindea, foarte probabil, atât hotărârile doctrinare, cât și pe cele canonice.

Reinhard Staats a realizat o comparație între decretele sinodale de la Nikopole (373) și Calcedon (451)[379], remarcând că Simbolul de credință era citat imediat după introducerea teologică a *Tomosului*. În cazul Sinodului II Ecumenic din 381, avem de a face cu următoarele tipuri de documente sau texte confirmate de mărturii directe: 1. *Ekthesis*; 2. Scurte definiții; 3. Anateme asupra ereziilor, și 4. Canoane. Dintre cele patru tipuri de hotărâri, care ar putea corespunde Simbolului N-C? Evident *definițiile scurte*, deoarece chiar în acest mod este formulată credința în Simbolul N-C. Atunci, mai rămâne de stabilit care este ordinea acestor documente. Luând ca model alte decrete sinodale din perioada aceasta, considerăm că *Ekthesisul* de la Constantinopol (381) avea o introducere, după care urma Crezul N-C, urmat apoi de conținutul doctrinar al *Ekthesisului*, în care erau prezentate pe larg învățătura și terminologia referitoare la Sfânta Treime, după cum reiese din *Epistola sinodală din* 382. După acesta urma primul canon, în care se făcea condamnarea ereziilor apărute înainte și după Niceea (325), iar la final celelalte canoane.

7.4 Simbolul Niceo-Constantinopolitan – ediția critică în limba greacă și traducerea românească

Ediția critică a textului Simbolului Niceo-Constantinopolitan, după cele mai vechi mărturii patristice, a fost realizată de Giuseppe Luigi Dossetti[380]:

[379] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 40-41.

[380] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 244-251.

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὸν δι ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα σταυρωθέντα τε ὑπερ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρα κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς

„1. Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului şi al tuturor celor văzute şi nevăzute.

2. Şi într-un Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, singurul născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toţi vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate S-au făcut.

Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om,

3. şi a fost răstignit pentru noi sub Ponţiu Pilat şi a pătimit şi a fost îngropat,

4. şi a înviat a treia zi, după Scripturi,

5. şi S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui,

6. şi iarăşi va veni cu slavă să judece viii şi morţii,

7. a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit.

8. Şi într-un Duhul Sfânt, Domnul, de viaţă făcătorul, Care din Tatăl

ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν".

purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin proroci.
9. [Şi] întru una, sfântă, catholică (universală) şi apostolică Biserică.
10. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor.
11. Aşteptăm învierea morţilor
12. şi viaţa veacului ce va să vină. Amin".

Textul citat mai sus este întru totul identic cu cel folosit astăzi în cultul Bisericii Ortodoxe. Singura diferenţă majoră este legată de folosirea verbului „a crede" la persoana I plural (*credem*) în comparaţie cu persoana I singular (*cred*), aşa cum este tradus în cărţile de cult actuale. Verbul *credem* arată o funcţionalitate comunitar-liturgică, fiind prezent şi în Crezul Niceean. El apare o dată cu crezurile sinodale, care au căpătat o nouă funcţie în Biserică, anume aceea de confirmare a identităţii comunităţii care îl rosteşte şi de delimitare faţă de erezii. Crezurile baptismale foloseau verbul *a crede* la singular, deoarece se refereau la mărturisirea rostită individual de cei care doreau să intre în Biserică.

Cum s-a întâmplat însă această trecere a verbului de la plural la singular? Crezul Niceean, interpretat de Teodor de Mopsuestia la sfârşitul veacului al IV-lea, conţinea deja forma *cred*[381]. Alte

[381] Cf. Simon Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*, p. 110. A se vedea, de asemenea, traducerea românească a comentariului la primul articol din Crez în: Teodor de Mopsuestia, *Omilii catehetice*, traducere şi introducere de Ion V. Paraschiv, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2008, p. 9.

două manuscrise în limba greacă (datate în sec. al VI-lea) din spațiul sirian, precum și două variante latine din Evul Mediu, atestă această formă[382]. Cum se explică schimbarea? Evident, numai în legătură cu folosirea Crezului N-C la botez, atestată deja cert în veacul al V-lea. Primul pas făcut în vederea receptării Crezului Niceean nu a fost înlocuirea crezurilor baptismale locale cu acesta, ci preluarea unor formule din Crezul Niceean în cele locale, care începeau toate prin *cred*. În a doua fază, după receptarea Crezului Niceo-Constantinopolitan în ritualul baptismal, unele comunități au schimbat forma *credem* prin *cred*, adecvându-o astfel mărturisirii personale a fiecărui catehumen. După introducerea Crezului în Sfânta Liturghie în secolul al VI-lea, această formă nu s-a mai schimbat, rămânând până astăzi în uz. Primele forme ale Crezului în limba română, așa cum s-au păstrat în *Catehismul* lui Filip Maler (Sibiu, 1544) și în *Întrebare creștinească* a lui Coresi (Brașov, 1559), păstrează forma de singular *cred*[383], preluată fie după o variantă similară latină, fie după *Crezul Apostolic*, redat în locul celui Niceo-Constantinopolitan în *Catehismul* de la Sibiu.

Un alt aspect ce trebuie avut în vedere se referă la traducerea prepoziției *ἐκ* prin „de la" și nu prin „din", în unele variante ale textului. Astfel, traducerea corectă este „Care din Tatăl purcede", nu „Care de la Tatăl purcede", deoarece purcederea este un act intim, de interioritate a Duhului față de Tatăl, nu unul exterior.

---

[382] Pentru acești martori a se vedea Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 220-222 și 244-245.

[383] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme româno-luterane Bârseanu, Sturdzan și Marțian*, Cartea Românească, Sibiu – Cluj, 1945-1946, p. 36 și 66.

Articolul hristologic este marcat, cel puțin în prima parte, de nenumărate repetiții ale unor formule teologice, care nu doresc doar să afirme deofiinţimea Fiului cu Tatăl, ci încearcă să excludă orice posibilitate de interpretare eretică a acestei relații[384]. Din text răzbate parcă teama Părinților de a nu lăsa vreo poartă deschisă pentru interpretări eretice. Această insistență sau acrivie teologică s-a realizat în detrimentul stilului și a încărcat foarte mult partea hristologică a Crezului în comparație cu celelalte.

Dacă privim teologic arhitectura Simbolului N-C, putem constata că acesta este o expunere a relațiilor intratrinitare ale Persoanelor Preasfintei Treimi (Treimea imanentă) și a revelării lui Dumnezeu către om și către întreaga creație (Treimea iconomică). Simbolul vorbește despre Fiul Cel născut din Tatăl mai înainte de toți vecii și Care este de o ființă cu Tatăl, precum și despre Duhul Sfânt, Care purcede din Tatăl și este împreună slăvit cu Tatăl și cu Fiul. Articolul dedicat Sfântului Duh, adăugat la Constantinopol (381), este cel în care se vorbește deodată despre întreaga Sfântă Treime.

Pe de altă parte, același Simbol descrie crearea lumii, inclusiv a omului, precum și trimiterea Fiului lui Dumnezeu în lume pentru mântuirea acesteia. Întruparea, pătimirile, moartea, Învierea, ședereа de-a dreapta Tatălui, a doua venire și împărăția fără de sfârșit sunt evenimentele ce se

[384] Asupra relației dintre Tatăl și Fiul în special, dar și asupra hristocentrismului Crezului N-C a se vedea pr. prof. dr. Ștefan Buchiu, „Hristocentrismul Crezului Ortodox și semnificația sa pentru teologia dogmatică de astăzi", în: *The Niceo-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 70-86.

succed, în mod ordonat, în credința mărturisită în Crez. Duhul, Care a grăit prin proroci, este Cel pe care Îl primim în Sfânta Taină a Botezului, înlăuntrul Bisericii celei una a lui Hristos, iar dobândirea Lui ne face să așteptăm învierea morților și viața veacului ce va să fie[385]. Duhul Sfânt ne ridică până la Sfânta Treime, pentru că ne unește prin Sine cu Tatăl și cu Fiul[386].

7.5 Crezul Constantinopolitan – o augmentare cu 5 articole a celui Niceean?

Una din dilemele nerezolvate până astăzi cu privire la Crezul Constantinopolitan este legată de arhetipul folosit de sinodali la redactarea acestuia. După vechea tradiție păstrată în Răsărit, Părinții constantinopolitani au adăugat credinței de la Niceea cele privitoare la Duhul Sfânt. Tradiția veche nu face referire la arhetipul folosit, deși se poate deduce că este vorba de Crezul Niceean (325). Această variantă este prezentă astăzi în manualele și catehismele noastre într-o formă mai dezvoltată, spunându-se că la Sinodul II Ecumenic din Constantinopol (381) au fost adăugate Crezului Niceean, alcătuit din șapte articole, ultimele cinci articole.

---

[385] O analiză a rolului Simbolului N-C în viața și spiritualitatea Bisericii Ortodoxe ne oferă diac. asist. Ioan Caraza, „Simbolul Niceo-Constantinopolitan în viața și spiritualitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 433-441.

[386] A se vedea comentariile și analizele teologice mai laborioase și de o mare profunzime ale pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul Niceo-Constantinopolitan", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 370-375.

7.5.1 Comparație între Simbolul Niceean (325) și cel Constantinopolitan (381)

Simpla comparație a celor două texte ne arată că lucrurile sunt mult mai complicate decât par la prima vedere. Între cele două crezuri există nenumărate diferențe, sub formă de omisiuni și adăugiri, prezente și în primele șapte articole, iar ordinea multor cuvinte (prepoziții, adjective, substantive, verbe) și construcția frazei sunt schimbate în varianta constantinopolitană din 381, față de cea niceeană din 325[387]. Înainte de a trece la prezentarea acestor diferențe, pentru ca cititorul să le poată urmări, vom prezenta un tabel comparativ al celor două crezuri în limba română:

Crezul Niceean – 325 –	**Crezul Constantinopolitan – 381 –**
1. Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotțiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.	1. Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotțiitorul, Făcătorul **cerului şi al pământului** și al tuturor celor văzute şi nevăzute.
2. Și într-u Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu,	2. Şi într-u Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu,

[387] Când vorbim de schimbarea ordinii cuvintelor ne referim la textul grec, deoarece traducerile în limbile moderne diferă una de cealaltă. Există diferențe de traducere chiar și în cadrul aceleiași limbi, în ciuda scurtimii textului. Fenomenul este comparabil, bineînțeles la scară mult mai redusă, cu cel de traducere a Sfintei Scripturi în limbile moderne. Identitatea confesională joacă, de asemenea, un rol important la realizarea traducerii.

născut din Tatăl, singurul născut, adică din ființa Tatălui. Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, iar nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ. Care pentru noi, oamenii, și pentru a noastră mântuire, S-a pogorât și S-a întrupat și S-a făcut om.

3. Și a pătimit.

4. Și a înviat a treia zi.

5. Și S-a înălțat la ceruri.

6. Și va veni să judece viii și morții.

7. Și întru Duhul Sfânt.

singurul născut, Care din Tatăl S-a născut **înaintea tuturor vecilor**, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin Care toate S-au făcut.

Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât **din ceruri** şi S-a întrupat **de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria** şi S-a făcut om,

3. **şi a fost răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat** și a pătimit **şi a fost îngropat,**

4. şi a înviat a treia zi, **după Scripturi**,

5. şi S-a înălțat la ceruri **şi şade de-a dreapta Tatălui**,

6. şi va veni **iarăşi cu slavă** să judece viii şi morții,

7. **a Cărui împărăție nu va avea sfârşit**.

8. Şi întru Duhul cel Sfânt, **Domnul, de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat**

Anatematismă:	
Pe cei care spun: a fost o vreme când nu a existat, și că înainte de a Se naște nu a existat, și că S-a născut din nimic sau afirmă că Fiul lui Dumnezeu este din alt ipostas ori ființă, sau supus schimbării ori transformării, pe aceștia îi anatematizează Biserica catholică (universală, sobornicească) și apostolică.	**şi slăvit, Care a grăit prin proroci**. 9. [Și] **întru una, sfântă, catholică (universală, sobornicească) şi apostolică Biserică**. 10. **Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor**. 11. **Aşteptăm învierea morților** 12. **și viața veacului ce va să vină. Amin**.

În comparația de mai sus am subliniat acele articole sau expresii din Crezul Niceean care au fost eliminate din Crezul Constantinopolitan, iar în varianta din 381 am trecut cu caractere aldine acele articole sau expresii adăugate la varianta niceeană. Este evident că ne aflăm în fața unor modificări complexe, ce necesită o explorare literară în vederea identificării arhetipului folosit de sinodali, precum și o analiză teologică, pentru a înțelege și explica modificările operate în textul arhetipului.

Vom realiza mai întâi analiza teologică a schimbărilor efectuate, pentru ca în capitolul următor să prezentăm posibilii predecesori literari ai Simbolului Constantinopolitan.

7.5.1.1 Omisiuni din primele 7 articole

În primul rând avem de a face cu patru eliminări ale unor formule prezente în Crezul Niceean:

a) **„adică din ființa Tatălui".**
b) **„Dumnezeu din Dumnezeu".**
c) **„cele din cer și cele de pe pământ".**
d) **Anatematismele.**

De ce au fost operate aceste modificări? Punctul b) a fost eliminat din motive stilistice, deoarece după această formulă și după *„lumină din lumină"*, exista repetiția mult mai clară din perspectivă antiariană: *„Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat"*. Punctul c) a fost trecut din articolul consacrat Fiului în primul articol al Crezului Constantinopolitan, închinat Tatălui. Este posibil ca această modificare să se fi realizat sub influența Crezului din Ierusalim, comentat de Sfântul Chiril, care are primul articol identic cu cel Constantinopolitan. Formula a) – *„adică din ființa Tatălui"* – a fost una din expresiile cheie ale doctrinei niceene alături de expresia *„de o ființă"*. Știm că una dintre principalele obiecțiuni aduse textului niceean, în perioada de după 325, a fost aceea de sabelianism. Dacă Părinții de la Constantinopol au văzut în această eliminare o încercare de a estompa o posibilă interpretare modalistă, aceasta poate fi astăzi doar o presunere[388]. Anatematisma conținea imprecizia legată de conceptele „ipostas" și „ființă", iar ceea ce combătea direct, adică teologia lui Arie, nu mai era de actualitate, fiind o fază depășită deja de Biserică prin mai multe decizii sinodale anterioare[389].

[388] I. Ortiz de Urbina consideră că eliminarea acestei expresii nu realizează dezideratul dorit, deoarece conceptul „de o ființă" are același înțeles. Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 188.
[389] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 300.

7.5.1.2 Adăugiri în primele 7 articole

Tot în primele șapte articole, Crezul Constantinopolitan conține o serie de adăugiri, pe care le prezentăm mai jos în ordinea articolelor:

a) **„cerului și al pământului“;**
b) **„înaintea tuturor vecilor“;**
c) **„din ceruri“;**
d) **„de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria“;**
e) **„și S-a răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat“;**
f) **„și a fost îngropat“;**
g) **„după Scripturi“;**
h) **„și șade de-a dreapta Tatălui“;**
i) **„iarăși cu slavă“;**
j) **„a Cărui împărăție nu va avea sfârșit“**.

Există așadar zece adăugiri și modificări față de modul în care primele șapte articole arătau în Crezul de la Niceea. Dintre aceste formule, cele mai multe au fost utilizate pentru a realiza o descriere completă a tuturor etapelor iconomiei mântuirii realizate de Hristos, așa cum sunt atestate în Sfânta Scriptură, menționând, pe lângă parcursul hristic elaborat la Niceea, și că S-a coborât din ceruri, S-a răstignit, a fost îngropat, șade de-a dreapta Tatălui și va veni iarăși cu slavă, adică punctele c), e), f), g), h), i) din cele enumerate mai sus. Introducerea lui Ponțiu Pilat în textul Crezului – cf. e) – era menită să situeze precis, în timp și spațiu, actele Întrupării, morții și Învierii lui Iisus Hristos, răspunzând astfel curentelor care negau umanitatea Mântuitorului și realitatea Întrupării[390].

[390] Un comentariu teologic privitor la acest articol din Crez oferă Caius Cuțaru, „Prezența unui element de istoricitate în Simbolul de credință

Punctele a) și b) stau în strânsă legătură cu Crezul Niceean. Formula a) – *„Făcătorul cerului și al pământului"* – este de fapt o preluare din articolul dedicat Fiului în varianta niceeană. Este foarte posibil ca în această mutație să fi jucat un rol și unele raționamente antignostice. Crezul Niceean atribuia Tatălui doar crearea *„celor văzute și a celor nevăzute"*. Părintele Dumitru Stăniloae considera că:

> *„Simbolul niceean lăsa prin aceasta ideea că Tatăl creează numai temeiurile creației în general, pe când Fiul, ca un subordonat, în sens platonic-filonic, le organizează în cer și pământ. Forma nouă le consideră pe toate create de Tatăl prin Fiul"*[391].

Această completare aduce așadar un plus de precizie, arătând că prin *„cele văzute"* se înțelege chiar pământul, materia, care nu este rea, după cum susținea dualismul gnostic-maniheic, ci este creația unui Dumnezeu Bun.

Adaosul b) – „*înaintea tuturor vecilor*" – este dificil de interpretat. John Kelly susține că este o atenuare a rigorii niceene, ce nu accepta introducerea vreunui concept de timp în legătură cu nașterea Fiului din Tatăl[392]. Sinodul de la Niceea a evitat într-adevăr această expresie, deoarece i se părea „că introduce timpul în viața internă a lui

---

niceo-constantinopolitan", în: *The Niceo-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 151-186.

[391] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul Niceo-Constantinopolitan", p. 368.

[392] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 301.

Dumnezeu“[393]. Din perspectiva noastră, atunci când Crezul Constantinopolitan spune *„Care din Tatăl S-a născut înaintea tuturor vecilor“*, susține, de fapt, nașterea Fiului în veșnicia absolută a lui Dumnezeu. Credem că prin această formulă sinodalii au reintegrat într-o expunere pozitivă elementele teologiei ariene combătute în anatematisma de la Niceea.

Formula d) – „*de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria*“ – este, de asemenea, nouă față de Crezul Niceean. Multă vreme s-a considerat că această expresie a fost introdusă în scop antiapolinarist. Diogene de Cyzic afirma acest lucru la Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon. Însă doar o interpretare forțată a acestei formule poate combate apolinarismul, care susținea, pornind de la o viziune trihotomică asupra omului, că prin întrupare Iisus Hristos a luat doar trupul și sufletul animal ale omului, nu și sufletul rațional, al cărui loc îl ținea Logosul. Această formulă îi combate cu adevărat pe docheți, care negau realitatea trupului lui Hristos, dar nu aduce precizările necesare pentru a respinge apolinarismul în forma enunțată mai sus. Doctrina apolinaristă este prezentată însă diferit de ereziologii vremii. După Sfântul Atanasie al Alexandriei și Sfântul Epifanie al Salaminei, Apolinarie ar fi negat chiar realitatea Întrupării, susținând că trupul lui Hristos este de origine cerească. În acest caz, formula combate acest tip de apolinarism[394].

Cum ar fi arătat o adevărată combatere a apolinarismului, așa cum este prezentat și înțeles azi, devine evident

[393] Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul Niceo-Constantinopolitan“, p. 366.

[394] Părintele Dumitru Stăniloae susține că această formulă a combătut apolinarismul, care afirma că Fiul lui Dumnezeu Și-a adus trupul din cer.

din Crezul Sfântului Epifanie al Salaminei, unde acesta afirmă:

> *„Și-a asumat un om deplin, suflet și trup și minte (prin minte se înțelege sufletul rațional, ce nu era asumat în viziunea lui Apolinarie n.n.) și tot ce înseamnă om, cu excepția păcatului"*[395].

Apolinarismul este însă condamnat în primul canon al sinodului, precum și în *Tomosul* doctrinar. Probabil, din aceste motive polemica nu a mai fost reluată și în Crez. Sintagma *„de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria"* se află în Crez, deoarece Părinții sinodali au găsit-o în arhetipul folosit pentru formularea acestuia[396]. Asupra acestui aspect vom reveni în subcapitolul următor.

Punctul j) – *„a Cărui împărăție nu va avea sfârșit"* – combate direct ereziile susținute de Marcel de Ancira și Fotin de Sirmium, ucenicul acestuia. Acești ierarhi susțineau că, după judecata universală, unirea ipostatică dintre Logos și umanitatea Sa va fi dizolvată, iar Cuvântul va fi din nou imanent doar Tatălui. Prin aceasta, întregul mister al Întrupării și al mântuirii era pus sub semnul întrebării[397]. Formula prezentă în Crez este preluată din mesajul arhanghelului Gavriil adresat Fecioarei Maria (*Luca* 1, 33): *„Și va împărăți peste casa lui Iacov în veci și împărăția Lui nu va avea sfârșit"*.

---

[395] Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, 119, p. 334-335.

[396] John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 328-332, oferă o prezentare mult mai detaliată a acestei probleme, asupra căreia nu putem insista în cadrul lucrării noastre.

[397] Cf. I. Ortiz de Urbina, *Nicée et Constantinople*, p. 189. Pr. prof. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic", p. 366.

Această expresie apare deja în Crezul comentat de Sfântul Chiril al Ierusalimului[398] la mijlocul secolului al IV-lea, și este foarte probabil să fi fost preluată de acolo.

7.6 Mărturisirea dumnezeirii Duhului Sfânt – de la *omoousia* hristologică la *omotimia* pnevmatologică

Articolele 8-12 sunt total noi în Crezul Constantinopolitan. Așa cum sunt formulate aici nu se găsesc în nici un alt crez baptismal sau sinodal cunoscut până atunci. Ele conțin atât o învățătură dezvoltată despre Sfântul Duh, cât și alte elemente prezente în acea vreme în crezurile baptismale răsăritene și apusene.

Pentru a formula dumnezeirea Sfântului Duh, sinodalii constantinopolitani au trecut mult dincolo de formula niceeană, adăugând următoarele: „**Domnul, de viață Făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin proroci**“[399].

Începând cu formulele de credință de la Antiohia (341), apar articole dezvoltate referitoare la Sfântul Duh, care depășeau simpla afirmare a credinței în El de la Niceea (325). Formulele prezente în aceste mărturisiri sunt descriptive și biblice în același timp, adică descriu cu expresii din Sfânta Scriptură calități, atribute sau lucrări ale Sfântului Duh. Cu

[398] Cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere de pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003, p. 246 ș.u.

[399] Un comentariu teologic, întemeiat biblic și patristic, al articolului despre Sfântul Duh în Simbolul N-C ne oferă pr. prof. Constantin Galeriu, „Sinodul II Ecumenic și învățătura despre Duhul Sfânt“, în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 386-408.

timpul, Părinții au remarcat, la fel ca și în cazul Crezului Niceean, că nu este suficientă simpla folosire a termenilor biblici, așa că au apelat la expresii liturgice.

Crezul baptismal din Ierusalim, comentat de Sfântul Chiril între anii 348-350, conține următorul articol pnevmatologic:

> *„Și în Sfântul Duh, Mângâietorul, Care a vorbit în profeți"*[400].

Câțiva ani mai târziu, în 374, Crezul Niceean augmentat de Sfântul Epifanie al Salaminei conținea următorul articol dedicat Sfântului Duh:

> *„Și în Duhul Sfânt, Care a vorbit în Lege și a propovăduit în profeți, S-a pogorât la Iordan, vorbește în apostoli, locuiește în sfinți. Astfel credem în El, că este Duh Sfânt, Duh al lui Dumnezeu, Duh desăvârșit, Duh sprijinitor, nezidit, Care din Tatăl purcede și Care din Fiul ia și este crezut"*[401].

Aproape contemporan cu Crezul Constantinopolitan[402] este cel niceean-baptismal comentat de Teodor de Mopsuestia, în care articolul pnevmatologic arată astfel:

---

[400] Prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II, 1, p. 95. Asupra folosirii atributului de *mângâietor* pentru Sfântul Duh în alte crezuri și reguli ale credinței, a se vedea Alexandru Roșu, „Mărturisirea credinței în Sfântul Duh în crezurile Bisericii înainte de anul 381", în: *Ortodoxia*, Seria a II-a, Anul II (2010), nr. 4, p. 154-157.

[401] Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, 119, p. 332-337.

[402] Cercetătorii nu sunt de aceeași opinie în datarea acestui Crez. Unii îl consideră posterior Sinodului II Ecumenic.

„Și într-Unul Duhul Sfânt, Duhul adevărului,
Care din Tatăl purcede, Duhul făcător de viață“[403].

O comparație între articolele pnevmatologice ale crezurilor citate mai sus cu formulele din Crezul Constantinopolitan consacrate Sfântului Duh conduce la următorul rezultat: formula din 381 nu are decât două expresii noi în comparație cu celelalte. Acestea sunt cuvântul „**Domnul**“ și expresia „**Care împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit**“. Celelalte crezuri menționate mai sus erau folosite în cadrul liturgic baptismal, astfel că avem de-a face cu completări liturgice integrate într-un crez sinodal[404].

Țelul precis al Crezului Constantinopolitan era formularea învățăturii ortodoxe despre Sfântul Duh, mai precis definirea dumnezeirii Acestuia în fața pnevmatomahilor, prezenți și ei în prima parte a lucrărilor sinodului. Întrebarea la care trebuie să răspundem este următoarea: Prin ce formule și în ce mod au reușit sinodalii constantinopolitani să descrie dumnezeirea Sfântului Duh? Părinții au remarcat că expresiile biblice nu erau suficiente pentru o formulare clară și definitivă a învățăturii despre Sfântul Duh, deoarece erau mai apoi interpretate diferit de opozanți. De aceea, au apelat în cele din urmă la formulele liturgice enunțate mai sus.

Mai întâi, sinodalii mărturisesc credința în Duhul, urmat în limba greacă de trei adjective (*τὸ πνεῦμα τὸ* ***ἅγιον*** *τὸ*

[403] A se vedea textul reconstituit al acestui crez după manuscrisele siriene și traducerea în limba germană a lui Simon Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*, p. 109-110.

[404] A se vedea și comparația realizată și concluzia similară la care a ajuns Volker Drecoll, „Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum?“, p. 15.

κύριον *καὶ* ***ζωοποιόν***), traduse în limba română prin adjectivul „Sfânt", substantivul „Domnul" și locuțiunea „de viață făcătorul". Observăm mai întâi că lipsește formula „*Unul* Duhul Sfânt", care este prezentă în articolele dedicate Tatălui și Fiului. Despre Sfântul Duh nu se spune că este „Unul". Atunci cum este exprimată unicitatea Sfântului Duh? Prin adăugarea celor trei atribute, care spun că este sfânt, Domn și făcător de viață. Adjectivul *to kyrion* este în cazul acuzativ neutru și depinde în mod direct de acuzativul neutru *to pnevma*. Traducerea gramaticală corectă este: „Duhul Sfânt, Cel ce domnește". Este posibilă însă și traducerea „Duhul Sfânt, cel ce este Domn", care, de fapt, corespunde mult mai bine substantivizării adjectivului. Explicația acestei substantivizări provine din tradiția latină a Crezului Constantinopolitan. Sfântul Dionisie Exiguul a tradus versiunea greacă a articolului pnevmatologic în modul următor: „*Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem*"[405]. Limba latină nu ar fi permis o traducere adjectivală care ar fi sunat „*Et in Spiritum Sanctum, dominantem [!] et vivificantem*"[406]. Limba română, ca și celelalte limbi moderne, nu permite o transpunere corectă a formei adjectivale, astfel că s-a folosit forma substantivizată a adjectivului. În prima traducere românească a Crezului (*Întrebare creștinească*, 1559), realizată sub influența unor formulare de sorginte apuseană, a fost redată următoarea variantă: „*Și în D[u]hulŭ sf[â]ntŭ Domnulŭ ce vii face*"[407]. De

[405] Cf. Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus III, Florentiae, 1759, col. 567-568.

[406] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 25.

[407] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme*, p. 66.

atunci și până astăzi s-a păstrat în limba română forma substantivizată a adjectivului *to kyrion*.

Care este însă substratul teologic al acestei formulări? Adversarii dumnezeirii Sfântului Duh Îl considerau primul dintre „duhurile slujitoare“[408], încercând să-L situeze între Dumnezeu și creaturi. Alți pnevmatomahi spuneau că „Duhul nu este nici rob, nici stăpân, ci liber“[409]. Sfântul Vasile cel Mare reia polemica împotriva acestora, identificând în Sfânta Scriptură mărturii că Duhul este numit Domn[410], iar prin aceasta stă de partea domnilor și a stăpânilor, nu a sclavilor sau slujitorilor. Acesta este contextul teologic în care sinodalii constantinopolitani au formulat dumnezeirea Duhului ca Domn sau „cel ce domnește“. Sfințenia Duhului, dar și faptul că este „făcător de viață“, nu ca participant la viață, ci ca izvor al vieții și al sfințeniei, sunt atribute ce Îi conferă calitatea de Dumnezeu.

„Care din Tatăl purcede“ constituie următoarea expresie menită să contribuie la definirea precisă a originii dumnezeirii Sfântului Duh[411]. Formula este centrală în teologia Sfântului Grigorie Teologul, care a folosit-o în *Cuvântarea a cincea*

---

[408] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme*, p. 66.

[409] Sfântul Apostol Pavel îi numește pe îngeri astfel în *Epistola către Evrei* 1, 14: *„Îngerii, oare, nu sunt toți duhuri slujitoare, trimise ca să slujească, pentru cei care vor fi moștenitorii mântuirii?“.* Duhul Sfânt era considerat astfel primul dintre îngeri.

[410] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, (XX), traducere de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae (PSB, vol. 12), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 65.

[411] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 86-87.

teologică din 380, întemeindu-se pe *Ioan* 15, 26, pentru a distinge proprietățile ipostatice ale Persoanelor divine[412]. Expresia este un atac direct împotriva pnevmatomahilor, realizat în paralelism cu afirmarea nașterii Fiului din Tatăl, în articolul hristologic. Așa cum Fiul este Dumnezeu, pentru că S-a născut din Tatăl, tot la fel Duhul este Dumnezeu, întrucât purcede din Tatăl[413].

„Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit" (τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον) este expresia ce dă unicitate Crezului Constantinopolitan, nefiind întâlnită în niciun alt crez vechi al Bisericii. Formula s-a cristalizat în urma unei controverse liturgice din anii 371-374, când adversarii Sfântului Vasile cel Mare i-au reproșat că a falsificat doxologia trinitară. Vechea formulă prin care Dumnezeu Tatăl era slăvit *„prin Fiul în Duhul Sfânt"*, ce putea fi suspectată de subordinaţianism[414], a fost înlocuită de ierarhul capadocian printr-o altă formulă, probabil de proveniență antiohiană, în care Tatăl era slăvit *„cu (meta) Fiul, împreună (syn) cu Duhul Sfânt"*[415]. Un întreg tratat – *Despre Sfântul Duh* – este redactat de Sfântul Vasile pentru a explica rolul și semnificațiile teologice profunde ale folosirii acestor prepoziții.

---

[412] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele 5 Cuvântări teologice*, (V, 9), p. 99.

[413] Cf. Alois Grillmeier, „Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum", în: *Studien zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979-1980*, hrsg. von Peter Meinhold, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 1980, p. 42-43.

[414] Cf. Alois Grillmeier, „Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum", p. 43.

[415] Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, (I), p. 19.

Nu există nicio îndoială că această formulă din Crezul Niceo-Constantinopolitan este de origine vasiliană[416].

Cum exprimă însă această formulă egalitatea ontologică de dumnezeire a Duhului cu Tatăl și cu Fiul? Egalitatea ontologică dintre Fiul și Tatăl era descrisă în partea hristologică a Crezului prin „deoființime". Controversele purtate de-a lungul mai multor decenii pentru receptarea acestei formule, precum și dorința de a-i recâștiga pe pnevmatomahi (reprezentați prin 36 de episcopi la Sinodul de la Constantinopol) i-au determinat pe sinodali să aleagă o altă modalitate teologică de a exprima identitatea de dumnezeire a Sfântului Duh cu Tatăl și cu Fiul, anume *omotimia*[417]. Dacă Duhul Sfânt este slăvit și închinat (adică I se cuvine închinare, n.n.) împreună cu Tatăl și cu Fiul, aceasta înseamnă că se bucură de aceeași cinstire (*omotimia*) și demnitate cu Aceștia. Cu alte cuvinte, identitatea de cinstire stă pe același plan cu identitatea de ființă[418].

Această formulă liturgică, receptată într-un text doctrinar, reflectă evident strânsa legătură dintre viața liturgică a Bisericii și experierea adevărurilor de credință în spațiul eclezial. Astfel, Crezul de la Constantinopol demonstrează indubitabil că teologia este doxologie, iar doxologia este teologie[419]. În același timp, această împodobire liturgică a Crezului Constan-

[416] Lucrarea fundamentală cu privire la învățătura triadologică și pnevmatologică a Sfântului Vasile cel Mare rămâne cea a lui Hermann Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen, 1956.

[417] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 337.

[418] Cf. pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul Niceo-Constantinopolitan", p. 370.

[419] O dezvoltare a relației dintre doxologie și teologie am realizat în lucrarea noastră: *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, Editura Sophia, București, 2005, p. 20-21.

tinopolitan l-a făcut mult mai propriu pentru a fi introdus în cultul Bisericii, spațiul din care de fapt și-a extras adevărurile.

Expresia **„Care a grăit prin proroci"** reflectă lunga „istorie" a Duhului Sfânt în lume, la fel de veche ca și cea a Logosului, adică lucrarea Sa din perspectiva istoriei mântuirii[420]. Unghiul de vedere este îndreptat din interiorul Preasfintei Treimi către lume, iar prin aceasta se realizează teologic trecerea către celelalte articole ale Crezului Constantinopolitan.

7.7 Celelalte *credenda* – Biserica, botezul, iertarea păcatelor, învierea morților, viața veșnică

Mărturisirea credinței în Biserică, precum și în botez, iertarea păcatelor, învierea morților și viața veșnică erau părți componente ale unor crezuri anterioare celui de la Constantinopol. Astfel, putem presupune că aceste elemente de credință au fost preluate în textul Crezului de la Constantinopol din alte crezuri mai vechi. La finalul Crezului Roman, atestat în 340 de Marcel de Ancira, se afirma credința în:

> „*Sfânta Biserică, iertarea păcatelor, învierea trupului, viața veșnică*"[421].

Varianta comentată a lui Rufin de Aquileea, redactată în 404, conține primele trei elemente, dar nu menționează și „*viața veșnică*"[422].

---

[420] Cf. Alois Grillmeier, „Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum", p. 43.

[421] A se vedea textul grec al acestui simbol la John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 106.

[422] Cf. Hans Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche*, p. 12.

Crezul comentat de Sfântul Chiril al Ierusalimului menționează în partea finală credința în:

> „*botezul pocăinței spre iertarea păcatelor, una, sfântă, catholică (universală, sobornicească) Biserică, învierea trupului și viața veșnică*“[423].

Crezul Niceean baptismal augmentat, citat în 374 de Sfântul Epifanie al Salaminei, conține mai multe articole finale, foarte asemănătoare cu cele ale Crezului Constantinopolitan:

> *„Credem într-o singură, catholică (universală) și apostolică Biserică și într-un singur botez al pocăinței și în învierea morților și [în] dreapta judecată a sufletelor și a trupurilor și în Împărăția cerurilor și în viața veșnică“*[424].

Crezul Niceean augmentat şi comentat de Teodor de Mopsuestia, cândva între anii 381 și 392, dar formulat cu siguranță anterior acestor ani, conține credința în:

> „*una, catholică (universală) Biserică, iertarea păcatelor, învierea trupului și viața veșnică*“[425].

Simbolul Niceo-Constantinopolitan avea următoarea formă a articolelor care urmau după cel despre Sfântul Duh:

---

[423] Cf. Hans Lietzmann, *Symbole der Alten Kirche*, p. 19.

[424] Sfântul Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, 119, p. 336-337.

[425] A se vedea textul reconstituit al acestui crez după manuscrisele siriene și traducerea în limba germană a lui Simon Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*, p. 109-110.

„Și întru una, sfântă, catholică (universală, sobornicească)
și apostolică Biserică[426]*.*
Mărturisim un botez spre iertarea păcatelor.
Așteptăm învierea morților
și viața veacului ce va să vină. Amin".

Din cele de mai sus rezultă cu claritate că formularul cel mai apropiat de Crezul Constantinopolitan este cel ierusalimitean. Sfântul Chiril al Ierusalimului este unul dintre teologii importanți participanți la Sinodul II Ecumenic, astfel că a putut contribui personal la redactarea unor expresii. Sinodalii au introdus față de crezul ierusalimitean atributul de *„apostolică"* pentru Biserică. În același timp, au modificat articolul privitor la botez, eliminând *„botezul pocăinței"* și vorbind doar de *„un botez"*, menționând prin aceasta unicitatea botezului[427]. Expresia *„învierea trupului"* a fost, de asemenea, modificată prin *„învierea morților"*, care exprimă mai bine integralitatea persoanei umane la Învierea de Apoi.

---

[426] O interpretare a celor patru atribute ale Bisericii în Simbolul Ortodox la pr. conf. Ilie Moldovan, „Învățătura despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul de credință de la Sinodul al doilea Ecumenic", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 409-432.

[427] John Burnaby, *The Belief of Christendom. A Commentary on the Nicene Creed*, London, 1959, p. 162-164, explica această expresie ca referindu-se la „un botez pentru copii și pentru adulți". Expresia „botezul pocăinței", prezentă la Sfântul Chiril al Ierusalimului și Sfântul Epifanie al Salaminei, l-a determinat pe D. F. Wright să pună sub semnul întrebării această erminie. Este vorba, de fapt, în Crezul Niceo-Constantinopolitan de caracterul indelebil al Botezului, în sensul de irepetabil. Cf. D. F. Wright, „The Meaning and Reference of „One Baptism for the Remission of Sins" in the Niceno-Constantinopolitan Creed", în: *Studia Patristica*, XIX (1989), p. 281-285.

7.8 Misterul arhetipului – posibili predecesori literari ai Crezului Constantinopolitan

După această incursiune în teologia și disputele teologice ce au stat în spatele formulelor redactate de sinodali în 381, o ultimă întrebare la care încercăm să răspundem se referă la posibilul arhetip folosit de sinodali. Deosebirile dintre Crezul Niceean și cel Constantinopolitan, prezentate într-un capitol anterior[428], sunt pentru unii cercetători dovada că arhetipul ultimului nu ar fi fost primul, ci un alt model de crez baptismal. Printre predecesorii literari consideraţi arhetip pentru Crezul Constantinopolitan se află Crezul Roman și cel de la Ierusalim, ambele fiind formule de credință baptismale. Înainte de a încerca o analiză a acestei dileme, vom prezenta o comparație pe trei coloane a Crezului Constantinopolitan cu cel Roman și cu cel de la Ierusalim, deoarece o paralelă între Crezul Niceean și cel Constantinopolitan a fost realizată în capitolul precedent.

CONSTANTINOPOL – 381 –	**ROMA – sec. IV –**	**IERUSALIM – 350 –**
Credem întru Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotţiitorul, Făcătorul **cerului şi al pământului,** al tuturor celor văzute şi nevăzute.	Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul	Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, **Făcătorul cerului și al pământului,** al tuturor celor văzute și nevăzute.
Şi întru Unul Domn	și în Iisus Hristos,	(Și) într-Unul Domn

[428] Cf. cap. 7.5.

Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu Cel Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut **înaintea tuturor vecilor**, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin Care toate S-au făcut.	Fiul Său unic, Domnul nostru,	Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut, Care din Tatăl S-a născut, Dumnezeu adevărat mai înainte de toți vecii, prin Care toate au fost făcute,
Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a coborât **din ceruri** și S-a întrupat **de la Duhul Sfânt și din Fecioara Maria** și S-a făcut om,	Care **S-a născut de la Duhul Sfânt și Fecioara Maria, Care a fost răstignit sub Ponțiu Pilat și a fost îngropat**,	(Care S-a pogorât, S-a întrupat și) S-a făcut om,
și S-a răstignit pentru noi sub Ponțiu Pilat și a pătimit **și a fost îngropat**,		**(Care) s-a răstignit (S-a îngropat și)**
și a înviat a treia zi, **după Scripturi**,	a înviat a treia zi din morți,	a înviat a treia zi
și S-a înălțat la ceruri **și șade de-a dreapta Tatălui**,	S-a înălțat la ceruri, **șade de-a dreapta Tatălui**,	și S-a înălțat la cer și **a șezut de-a dreapta Tatălui**
și va veni **iarăși cu slavă** să judece viii și morții, **a Cărui împărăție nu va avea sfârșit**.	de unde va veni să judece viii și morții.	și va veni întru slavă să judece viii și morții, **a Cărui împărăție nu va avea sfârșit**.
Și întru Duhul Sfânt, **Domnul, de viață făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care**	și în Duhul Sfânt,	(Și) în Sfântul Duh, Mângâietorul, **Care a vorbit în profeți**.

împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin proroci.		Şi într-**un botez** al pocăinţei **spre iertarea păcatelor**.
Şi întru una, sfântă, catholică (universală) şi apostolică Biserică.	**Sfânta Biserică**,	Şi **într-una sfântă, sobornicească Biserică**.
Mărturisim un botez spre iertarea păcatelor.	**iertarea păcatelor** şi **învierii cărnii**[429].	Şi în **învierea cu trupul**.
Aşteptăm învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să vină. Amin.		Şi în **viaţa veşnică**[430].

În tabelul comparativ de mai sus am trecut cu caractere aldine ceea ce este nou în Crezul Constantinopolitan (C) faţă de cel Niceean (N) (în coloana 1), precum şi ceea ce este identic din Crezul Roman (R) şi cel din Ierusalim (J) cu Crezul Constantinopolitan (în coloanele 2 şi 3). Comparaţia dintre Crezurile N şi C realizată de John N. Kelly l-a condus pe acesta, având în vedere omisiunile şi adăugirile realizate la Constantinopol, la concluzia că Simbolul Niceo-Constantinopolitan „nu poate fi caracterizat ca o versiune modificată a lui N“[431].

[429] Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed*, p. 540.

[430] Traducere preluată din prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie*. vol. II/1. *Secolul IV (Răsărit şi Apus)*, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, Bucureşti, 2009, p. 94-95. Varianta oferită de Georg Röwekamp după ediţia lui Hans Lietzmann diferă în câteva puncte. Cf. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Herder, Freiburg, 1992, p. 20.

[431] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 299-302.

Cercetătorii au remarcat că Crezul Roman, atestat clar în 340 de Marcel al Ancirei, este cuprins în totalitate în cel Constantinopolitan. Din tabelul comparativ de mai sus se observă cu ușurință că expresiile *„S-a născut de la Duhul Sfânt și Fecioara Maria"* și *„Care a fost răstignit sub Ponțiu Pilat și a fost îngropat"*[432], sunt comune atât Crezului Roman, cât și celui Constantinopolitan, fără a fi prezente în cel Niceean. Nașterea sau Întruparea *„de la Duhul Sfânt și Fecioara Maria"*, precum și precizarea că Răstignirea s-a întâmplat *„sub Ponțiu Pilat"* nu se întâlnesc în nici un crez răsăritean, până în 381[433]. Întrebarea care se ridică este următoarea: Cum se face că expresii tipice Crezului Roman apar în cel Constantinopolitan, având în vedere că Sinodul II Ecumenic a fost unul răsăritean?

Un posibil răspuns la această întrebare a oferit profesorul german Reinhard Staats în 1990[434]. În anul 379 s-a ținut un sinod la Antiohia sub conducerea lui Meletie, la care au participat aproximativ 150 de episcopi[435]. Sinodul nu s-a

---

[432] Accentele puse de aceste formule sunt tipic romane și reflectă atât o hristologie a distincției celor două naturi, cât și accentuarea istoricității pătimirii lui Hristos împotriva oricăror posibile interpretări dochetiste. Cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 215.

[433] Crezul Niceean comentat de Teodor de Mopsuestia, care se pare că este ulterior Crezului Constantinoplitan, vorbește despre nașterea din Fecioară și răstignirea sub Ponțiu Pilat. Cf. Simon Gerber, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum*, p. 109-110.

[434] Reinhard Staats, „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien (379)", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 44 (1990), p. 209-221. Teoria a fost reluată în idem, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 175-179.

[435] Cercetătorii oscilează între 150 și 153 de sinodali. O prezentare a lucrărilor și a hotărârilor acestui sinod ne oferă Charles Pietri, „Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)", p. 448-449.

ocupat de schisma antiohiană[436], ci a confirmat credința niceeană și a căutat să obțină consensul cu teologia occidentală în privința învățăturii trinitare, precum și în condamnarea apolinarismului, confirmând mai multe documente romane, printre care unele scrisori ale papei Damasus (366-384)[437]. Convocarea acestui sinod este confirmată de Teodoret de Cyr, el citând *Epistola sinodală* din Constantinopol (382) către episcopii din Apus, în care se menționează „Tomosul alcătuit la sinodul din Antiohia"[438]. Din scrisoare aflăm că acest *Tomos* a fost redactat în consonanță cu cel al Sinodului II Ecumenic, dar din nefericire textul s-a pierdut, astfel că reconstituirea hotărârii sinodale de la Antiohia (379) este imposibil de realizat[439].

---

[436] Comunitatea din Antiohia s-a scindat în timpul disputelor postniceene, astfel încât pe lângă episcopii arieni antiohieni, sprijiniți de împărații cu vederi similare, existau încă două comunități ortodoxe niceene, una condusă din 362 de episcopul Paulin, desprinsă din adepții lui Eustație al Antiohiei, iar cealaltă susținută de Meletie al Antiohiei, formată în urma alungării acestuia de pe scaunul episcopal de către Valens. Reîntoarcerea sa din exil în 378 a condus la reocuparea scaunului Antiohiei și numirea a numeroși episcopi în provinciile vecine. Paulin avea sprijinul Romei și al Alexandriei, în timp ce Meletie era recunoscut de ceilalți episcopi răsăriteni, cu excepția celor din Cipru. Moartea lui Meletie în timpul Sinodului II Ecumenic nu a fost urmată de rezolvarea schismei, așa cum a propus Sfântul Grigorie de Nazianz, căci, prin alegerea preotului Flavian ca urmaș al lui Meletie, schisma s-a perpetuat.

[437] O *Epistolă sinodală* a lui Damasus împotriva lui Apolinarie și Timotei, ucenicul său, precum și o *Mărturisire a credinței sobornicești* către Paulin al Antiohiei s-au păstrat la Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 10-11 (PSB, vol. 44, p. 213-217). Pentru Meletie era foarte important să obțină recunoașterea din partea Romei, de care Paulin se bucura, ceea ce ne conduce la presupunerea că documentele romane dezbătute au fost aprobate.

[438] Teodoret de Cyr, *Istoria bisericească*, V, 9, 13 (PSB, vol. 44, p. 211).

[439] Mărturiile externe privitoare la Sinodul din Antiohia (379) au

Plecând de la menționarea celor două *Tomosuri*, unul după celălalt, în epistola amintită, situație ce presupune continuitatea credinței trinitare în Antiohia (379) și în Constantinopol (381 și 382), Reinhard Staats a dezvoltat ipoteza conform căreia redactarea Crezului N-C, într-o primă variantă, a avut loc deja în Antiohia (379). Făcând o comparație statistică a cuvintelor prezente în Simbolurile Niceean (N), Ierusalimitean (J) și Constantinopolitan (C), Staats a remarcat că zece cuvinte din N-C nu se regăsesc în nici unul din cele două modele anterioare (N și J). Este vorba de cuvintele: *„de la Duhul Sfânt și Fecioara Maria"* și *„sub Ponțiu Pilat"*. Aceste cuvinte sunt însă prezente în Simbolul Roman (R), iar preluarea lor în Crez ar fi avut loc, în opinia sa, la sinodul din 379, „ca expresie a unui râvnit consens al Antiohiei cu Roma"[440].

Luise Abramowski a emis în 1992[441] o ipoteză întemeiată pe analiza minuțioasă a mărturiilor lui Teodor de Mopsuestia din *Omiliile catehetice*[442], precum și pe documentele din *Codex Veronensis LX*, în special neclara introducere la *Tomus Damasi*. Teza susținută considera că N-C este forma adăugită cu articolul pnevmatologic a unui simbol numit de aceasta

---

fost prezentate de Gustave Bardy, „Le Concile d'Antioche (379)", în: *Revue Bénédictine*, Tome 45 (1933), p. 196-213.

[440] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 178.

[441] Luise Abramowski, „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?", p. 481-514.

[442] Acesta mărturisește în *Omilia a IX-a* că Sinodul de la Niceea nu a dezvoltat învățătura despre Sfântul Duh, considerând că ceea ce a fost formulat este de ajuns pentru creștinii din vremea aceea, dar urmașii lor

Romano-Nicenum (o formă modificată de un sinod roman – probabil cel din 378 – a Crezului Niceean, pe baza Simbolului lui Teodor și a introducerii din *Tomus Damasi*), realizată la sinodul meletian de la Antiohia (379)[443]. Concluzia la care a ajuns cercetătoarea din Tübingen este similară cu cea a lui Staats, anume că N-C a fost formulat la Antiohia în 379, nu la Constantinopol în 381.

Trebuie să reținem faptul că avem de-a face cu două construcții ipotetice. Savantul german Adolf Martin Ritter respinge ambele teze de mai sus[444]. Acestea nu explică, după opinia sa, modul în care a fost redactat articolul pnevmatologic din N-C și ocolesc mărturia fundamentală a Sfântului Grigorie de Nazianz despre modificarea Crezului Niceean la Constantinopol. La aceasta se adaugă și lipsa de argumente împotriva

---

ne-au transmis o învățătură completă despre Sfântul Duh. „Mai întâi, episcopii apuseni s-au reunit într-un sinod aparte, întrucât ei nu puteau veni în Răsărit din pricina persecuției exercitate de arieni în latura orientală a Imperiului; iar mai târziu, când, mulțumită lui Dumnezeu, a încetat persecuția, episcopii orientali au acceptat cu bucurie și învățătura transmisă de sinodul din Apus, pe care au pus-o de acord cu felul lor de a vedea și prin subscrierea ei au demonstrat unitatea lor de vedere". Apoi acest sinod oriental a adăugat la învățătura apusenilor învățătura despre Sfântul Duh. Cf. Teodor de Mopsuestia, *Omilii catehetice*, p. 83. Cf. Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, I, p. 203.

[443] Cf. Luise Abramowski, „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?", p. 501.

[444] Adolf Martin Ritter, „Noch einmal: «Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?»", în: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani*, volum îngrijit de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Sibiului, Sibiu, 1993, p. 508-520.

vechii tradiții bisericești, atestată în documentele ulterioare sinodului, precum și în actele Sinodului IV Ecumenic, care susțin paternitatea Părinților de la Sinodul II Ecumenic asupra Crezului Niceo-Constantinopolitan.

Dincolo de ipoteza formulării Crezului Niceo-Constantinopolitan la Antiohia (379), Reinhard Staats a realizat o schemă de interpendență a Crezurilor C, N, R și J. Printr-o comparație statistică, el a evidențiat următoarea realitate: Crezul Constantinopolitan are 136 de cuvinte, din care 80 sunt comune cu Crezul Niceean[445]; din cele 70 de cuvinte ale Crezului Roman 58 de cuvinte sunt comune cu Crezul Constantinopolitan; din cele 117 cuvinte ale Crezului Ierusalimitean 100 sunt comune cu Simbolul din 381. Din această comparație ar rezulta că originile Crezului Constantinopolitan trebuie căutate în R și J, iar cercetarea viitoare rămâne să decidă care este prioritatea între cele două[446].

Oricât de ispititoare pare această teorie, care este mult mai amplu dezvoltată, ea rămâne o simplă ipoteză. Nici un document nu vorbește de formularea vreunui Simbol la Sinodul din Antiohia (379), ci doar de un *Tomos* doctrinar, care nu conține în mod necesar și un crez. Influența Crezului Roman asupra mărturisirilor de credință din spațiul antiohian este evidentă înainte de 381, date fiind bunele legături dintre Roma și Antiohia. Articolele specific romane, menționate mai sus, sunt prezente și în Simbolul de credință al *Constituțiilor Apostolice* (Antiohia, 383), în Crezul Antiohian, precum și în cel din Mopsuestia din aceeași perioadă. Singura concluzie

[445] Comparația a fost realizată între textele originale.

[446] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 170.

ce se poate trage de aici se referă doar la filiera romană de necontestat prin care formulele referitoare la naşterea *„de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria“* şi *„sub Ponţiu Pilat“* au ajuns în Crez. Nu provenea însă majoritatea sinodalilor întrunită la Constantinopol din spaţiul antiohian? Cu siguranţă aceştia au susţinut în cadrul sinodului introducerea unor formule din propriile crezuri baptismale, fără a lua în mod necesar ca model sau prototip Crezul Roman. Să nu uităm noua teorie a lui Markus Vinzent, care susţine că Crezul Roman, citat de Marcel de Ancira în 340, este de fapt de origine răsăriteană (Asia Mică!) şi a fost doar asumat de Biserica Romei[447]. Confirmarea acestei ipoteze poate aduce noi perspective asupra raporturilor dintre simbolurile de credinţă.

Reinhard Staats propune drept cel mai apropiat şi posibil arhetip literar al Crezului Constantinopolitan, Crezul din Ierusalim. John Kelly a arătat însă că pe lângă faptul că textul acestui crez este un construct refăcut din *Catehezele* prebaptismale ale Sfântului Chiril, există şi nenumărate puncte în care cele două se deosebesc. Inclusiv verbele şi construcţiile gramaticale ale părţilor comune diferă[448].

Considerăm că Părinţii s-au simţit în cadrul dezbaterilor sinodale mult mai liberi decât credem noi astăzi să opereze modificări în textele redactate, dacă acestea rămâneau în vechea tradiţie a Bisericii. Orice comparaţie am face, cu orice crez din perioada respectivă păstrat până astăzi, avem evidente diferenţe între toate variantele. Din punctul nostru de vedere, o redactare a Crezului Constantinopolitan fără a

[447] Cf. Wolfram Kinzig şi Marcus Vinzent, „Recent research on the origin of the Creed”, p. 536.

[448] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 311-312.

avea în față arhetipul niceean este exclusă, dată fiind autoritatea universală de care se bucura Crezul Niceean, în special după 362, și conștiința continuității credinței Niceii la sinodalii constantinopolitani.

Modul în care circulau și se influențau textele perioadei de care ne ocupăm este mult mai complicat și divers decât se crede. De exemplu, expresia *„din Fecioara Maria, prin Duhul Sfânt"* este prezentă în Crezul baptismal al Sfântului Epifanie de Salamina (374), fără să știm pe ce căi a ajuns acolo. Prelucrările Crezului Niceean și preluarea unor formule niceene în crezurile baptismale locale constituie un fenomen încă necercetat suficient. La Sinodul de la Constantinopol a fost prezent Sfântul Chiril al Ierusalimului[449], ceea ce ne face să presupunem că a propus Crezul de acolo ca arhetip pentru dezbatere. Părinții din spațiul antiohian au propus probabil arhetipurile baptismale proprii, în care existau expresiile romane. Sinodalii au lucrat preluând formule și expresii din mai multe variante, modificând și schimbând, așa cum se întâmplă și astăzi atunci când o comisie definitivează un document de consens. Astfel, considerăm că ultimul cuvânt cu privire la arhetipul Simbolului Constantinopolitan nu a fost încă rostit, iar folosirea arhetipului niceean, alături de alte simboluri baptismale, nu poate să fie contestată doar prin faptul că au fost modificate unele verbe sau poziții ale cuvintelor. Teologic, noul crez trebuia să răspundă pnevmatomahilor ce negau dumnezeirea Sfântului Duh, formulând și unele articole finale preluate din tradiția romană prin filiera antiohiană. Certitudinea de care nu ne mai îndoim

[449] Cu privire la hristologia Sfântului Chiril a se vedea Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1, p. 459-460.

astăzi este aceea că toate cele trei Crezuri amintite mai sus – Niceean, Roman[450] și Ierusalimitean[451] – constituie izvoarele Crezului ecumenic de la Constantinopol (381).

Dacă vreuna din ipotezele sus menționate (redactarea Crezului N-C la Antiohia, 379) este adevărată, are aceasta vreun efect asupra valorii teologice a N-C? Istoria Simbolului N-C ar arăta în cazul confirmării construcției teoretice a lui Reinhard Staats astfel: redactat de 150 de sinodali la Antiohia, după modelul ierusalimitean și cel roman, aflat în continuitate directă cu cel niceean și preluând expresiile fundamentale ale acestuia, Simbolul a fost confirmat, după o ultimă prelucrare la Constantinopol (381), de aproape aceiași Părinți prezenți la Antiohia, devenind Simbol ecumenic recunoscut de întreaga Biserică o dată cu Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451). Din punct de vedere teologic, valoarea dogmatică a Simbolului N-C nu este afectată cu nimic, singurul lucru necesar pentru admiterea vreuneia din ipotezele propuse fiind demonstrarea acesteia cu argumente irecuzabile. Deschiderea teologiei ortodoxe către metoda de analiză istorico-critică eliberează astfel cercetarea noastră de prejudecăți și viziuni neistorice, fără să prejudicieze câtuși de puțin conținutul și adevărul credinței.

7.9 Versiunea latină a Crezului N-C și apariția adaosului *Filioque*

Istoria receptării versiunii latine a Simbolului Niceo-Constantinopolitan este strâns legată de una dintre cele mai

[450] Crezul Roman este compatibil teologic întru totul cu cel Niceean.

[451] Crezul Ierusalimitean mărturisește, de asemenea, credința în dumnezeirea Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, chiar dacă nu a receptat *omoousios*.

disputate controverse teologice care separă până astăzi Biserica Ortodoxă de Bisericile Apusului, adică *Filioque*[452]. În timp ce Crezul Niceo-Constantinopolitan vorbește despre purcederea Duhului Sfânt *„din Tatăl"*, în versiunea latină a acestuia întâlnim până astăzi formularea că Sfântul Duh purcede *„de la Tatăl și de la Fiul" (qui ex patre Filioque procedit)*. Simpla purcedere a fost înlocuită cu dubla purcedere. Când și de ce a apărut această modificare în textul Simbolului Constantinopolitan?

Acest Crez a fost receptat începând cu veacul al V-lea în ritualul baptismal al Bisericilor din Răsărit, iar mai apoi și în Liturghie[453]. Apusul avea însă un simbol baptismal cu autoritate, anume Crezul Roman-Apostolic. Cel Niceo-Constantinopolitan a reușit însă să se impună treptat în cadrul Liturghiei și în lumea apuseană. Veacuri de-a rândul, acesta nu a conținut cuvântul *Filioque*, ci s-a păstrat în forma redactată la Constantinopol.

Unul din martorii importanți ai vechii versiuni latine a Crezului Niceo-Constantinopolitan este Sfântul Dionisie Exiguul, monah dobrogean ce a trăit și activat la Roma între

---

[452] Dincolo de acest adaos, teologii marilor confesiuni creștine atribuie Crezului Niceo-Constantinopolitan o profundă dimensiune ecumenică și unificatoare în mărturisirea vechii credințe a Bisericii. A se vedea în acest sens contribuțiile din volumul *Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century*, Edited by S. Mark Heim, Commision on Faith and Order, New York, 1991. O perspectivă ortodoxă asupra adaosului *Filioque* în Crez găsim la pr. lect. dr. Gheorghe Holbea, „Crezul Ortodox în dialog cu alte Biserici creștine (problema adaosului Filioque)", în: *2010 - Anul omagial al Crezului Ortodox și al autocefaliei românești. Conferință pastoral-misionară semestrială,* Editura *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2010, p. 90-123.

[453] A se vedea cap. 8.1 și 8.2.

anii 497-533/555[454]. Bun cunoscător al limbii greceşti, Dionisie a tradus, la cererea cercurilor romane care cunoşteau tot mai puţin greaca, diverse texte sinodale, alcătuind o *Culegere de canoane* (*Codex Canonum Ecclesiasticorum*), în care a cuprins canoanele de la Niceea (325) până la Calcedon (451)[455]. În această culegere el a tradus după canoanele Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol şi varianta latină a Crezului Constantinopolitan, pe care o redăm mai jos:

„Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.
Et in unum dominum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre ante omnia saecula, Deum verum de Deo vero; natum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines, et salutem nostram, descendit de coelis; et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, et humanatus

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor văzutelor şi nevăzutelor.
Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toţi vecii, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat; născut, nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut. Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a coborât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara

[454] Cf. Michael Richter, „Dionysius Exiguus", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 9 (1993), p. 1.
[455] Claudio Moreschini/Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine.* Tomul II,2 – *De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Hanibal Stănciulescu, Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 159.

est; et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, et sepultus est; et resurrexit tertia die; ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos; cuius regni non erit finis.	Maria şi S-a făcut om; şi S-a răstignit pentru noi sub Ponţiu Pilat şi a fost îngropat şi a înviat a treia zi; şi S-a înălţat la cer, şade de a dreapta Tatălui şi iarăşi va veni cu slavă să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit.
Et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum; qui locutus est per sanctos prophetas.	Şi întru Duhul Sfânt, Domnul, de viaţă făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin sfinţii proroci.
Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum. Expectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi. Amen“[456].	Şi întru una, sfântă, catholică (universală) şi apostolică Biserică. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor. Aşteptăm învierea morţilor şi viaţa veacurilor viitoare. Amin“.

Remarcăm, în primul rând, că din această traducere latină lipsesc expresiile „lumină din lumină”, „a pătimit” şi „după Scripturi”, în comparaţie cu varianta actuală greacă a textului N-C. De asemenea, în loc de „Filium Dei unigenitum” traducerea dionisiană omite „unigenitum” şi păstrează doar „Filium Dei”. Aceste eliminări sunt identice cu varianta mai scurtă a textului grec a N-C, preluată şi aprobată în Definiţia

[456] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus III, Florentiae, 1759, col. 567-568.

de credință de la Calcedon (451)[457]. Cu toate acestea, sunt unele deosebiri și față de acea versiune, păstrându-se expresia „din ceruri" și adăugându-se atributul „sfinții" pentru proroci. Occidentul a receptat așadar Simbolul N-C o dată cu traducerea actelor Sinodului IV Ecumenic, iar tradiția manuscrisă confirmă diferite variante ale textului. Toate aceste diferențe dintre texte pot fi considerate minore, deoarece nu afectează cu nimic identitatea credinței în cele două versiuni. Interesant este că în tradiția baptismală romană este atestat din secolul al VI-lea *(Sacramentarium Gelasianum)* până la 1014 textul complet al Simbolului N-C, identic cu cel adoptat la Sinodul VI Ecumenic de la Constantinopol[458].

După cum se poate remarca, Crezul Constantinopolitan al Sfântului Dionisie Exiguul nu conținea *Filioque*. Această variantă a Crezului fără *Filioque* a fost menținută la Roma până la începutul mileniului al doilea, deși la începutul secolului al IX-lea adaosul era introdus în Crez în Spania, Franța, Germania și Nordul Italiei. În literatura teologică românească nu s-a făcut întotdeauna distincția între învățătura despre purcederea Sfântului Duh de la Tatăl *și de la Fiul*, care este atestată deja la sfârșitul secolului al IV-lea (Fericitul Augustin), și adaosul *Filioque*, care înseamnă modificarea textului Crezului prin introducerea acestei particule[459].

---

[457] A se vedea cap. 7.3.4.

[458] Cf. Eduard Schwartz, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon", p. 54 ș.u.; Pr. Ioan Moga, *Sfânta Treime între Apus și Răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice*, Eikon, Cluj-Napoca, 2012, p. 70-73.

[459] Cf. de ex. pr. prof. Ioan Rămureanu, pr. prof. Milan Șesan, pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 563.

În timpul regelui Reccared al vizigoților a avut loc convertirea acestora de la arianism la credința catholică. La cel de-al III-lea Sinod de la Toledo (589), ținut în timpul lui Reccared, s-a decis introducerea Crezului Constantinopolitan în Liturghie, înainte de *Tatăl nostru*, pentru a se mărturisi dreapta credință în mod unitar[460]. Pe lângă textul Crezului, care nu conținea *Filioque*, regele a redactat și o explicație la articolul pnevmatologic de la Constantinopol, afirmând că trebuie mărturisit că Duhul purcede *„de la Tatăl și de la Fiul"* și este *„de o ființă cu Tatăl și cu Fiul"*. Prin aceasta dorea afirmarea mai evidentă a dumnezeirii Fiului în fața puternicelor reminiscențe ariene din gândirea vizigoților abia convertiți. Deși textul Crezului nu a fost modificat, totuși în anatematisma a treia a sinodului al III-lea de la Toledo erau excluși din Biserică toți cei ce nu mărturiseau că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl și de la Fiul[461]. Introducerea termenului *Filioque* în Crez a avut loc tot în Spania, la Sinodul al VIII-lea de la Toledo (653)[462]. De aici s-a răspândit în Imperiul Carolingian, fapt atestat de disputa dintre monahii răsăriteni şi cei franci din 807/808, de la Mânăstirea Sfântul Sava de lângă Ierusalim. Monahul grec Ioan i-a auzit pe franci rostind crezul cu *Filioque*, lucru ce i-a scandalizat pe răsăriteni. Francii, care moşteniseră din tradiția spaniolă adaosul, au scris papei Leon III, iar acesta a transmis problema mai departe spre elucidare la Aachen, la curtea lui Carol cel Mare. În cadrul Conciliului de la Aachen

[460] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 193 ș.u.

[461] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 354-357.

[462] Cf. Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 82), Berlin/New York, 2002, p. 51 ș.u.

(809), teologii de la curtea lui Carol cel Mare (768–814), alături de alți ierarhi din Imperiul Carolingian, au fundamentat biblic, patristic și teologic învățătura despre *Filioque*, ca parte integrantă a Crezului Constantinopolitan[463].

Începând cu această decizie sinodală locală, Crezul Constantinopolitan cu *Filioque* a devenit treptat text oficial în Imperiul Carolingian, pentru ca începând cu anul 1014 să fie valabil în întreaga Biserică Romană prin acceptarea lui de către papa Benedict VIII, la cererea împăratului german Henric II[464].

Răspunsul ortodox la *Filioque* a venit mai întâi în cadrul disputelor dintre Roma și Constantinopol privind jurisdicția asupra noii biserici bulgare, *Enciclica* către patriarhii răsăriteni (867) și *Mistagogia Sfântului Duh* ale patriarhului Fotie fiind un reper în acest sens[465]. Patriarhului Fotie i-au urmat o multitudine de poziționări, toate împotriva acestui adaos, deși cu nuanțe diferite, de-a lungul veacurilor ce au urmat. Respins de patriarhul Mihail Cerularie în cadrul disputelor cu Cardinalul Humbert din 1054, impus delegațiilor răsăritene la Sinoadele de la Lyon (1274) și Ferrara-Florența (1348-1349), adaosul *Filioque* nu a fost acceptat de teologii răsăriteni fideli vechii credințe a Bisericii, fiind criticat și respins atât în „Răspunsurile Patriarhului Ecumenic Ieremia II către teologii

---

[463] Cf. Peter Gemeinhardt, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 82), Berlin/New York, 2002, p. 51 ș.u.

[464] Pentru aceasta și cele de mai jos a se vedea Pr. Daniel Benga, „FILIOQUE. Etapele și stadiul dezbaterii ecumenice la 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen (809)", p. 259-260.

[465] Cf. Teodor M. Popescu, „Enciclica patriarhului Fotie către patriarhii orientali (867)", în: *Studii Teologice*, I (1930), Nr. 2, p. 56-76. Pr. Ioan Moga, *Sfânta Treime între Apus și Răsărit*, p. 108-112.

din Tübingen (1573-1581)", cât şi în „Mărturisirile de credinţă" ale veacului al XVII-lea.

Mişcarea ecumenică a veacurilor XIX şi XX a condus la reluarea dezbaterilor pe marginea acestei teme[466]. Atât catolicii, cât şi protestanţii recită astăzi Crezul fără *Filioque,* atunci când sunt şi ortodocşi prezenţi la slujbele lor. Din punct de vedere ortodox, rostirea Crezului atât *cu,* cât şi *fără Filioque* demonstrează un relativism referitor la o problemă care în Răsărit a fost considerată capitală. Soluţiile teologice oferite în cadrul dialogului s-au arătat până acum insuficiente pentru obţinerea unui acord teologic între Bisericile Ortodoxe ale Răsăritului şi cea Romano-Catolică ori cele protestante ale Apusului[467].

7.10 Fundamentarea biblică şi comentariile patristice ale Crezului Niceo-Constantinopolitan

În acest capitol dorim să menţionăm rezumativ bazele biblice ale Simbolului N-C, cât şi să semnalăm câteva comentarii

---

[466] O prezentare detaliată a întregii discuţii ecumenice pe marginea Crezului Niceo-Constantinopolitan oferă Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 279 ş.u.

[467] O primă privire istorică substanţială asupra evoluţiei doctrinei şi controversei *Filioque* a oferit în limba română drd. Ioan I. Ică jr., „Sinodul constantinopolitan din 1285 şi învăţătura despre Sfântul Duh a Patriarhului Grigorie II Cipriotul în contextul controversei asupra lui Filioque (la 700 de ani de aniversare, 1285-1985)", în: *Mitropolia Ardealului*, 32 (2/1987), p. 47-78. O excelentă sinteză istorică a controversatului *Filioque* a fost publicată de curând în limba română. Robert M. Haddad, „Pe urmele lui Filioque", în: *Studii Teologice*, Seria III, 4 (3/2008), p. 167-221. Noua contribuţie a pr. Ioan Moga, *Sfânta Treime între Apus şi Răsărit. Despre Filioque şi alte dileme teologice*, Eikon, Cluj-Napoca, 2012, este cea mai completă prezentare a problematicii în teologia românească.

patristice ale acestuia. Întregul text al acestuia este format din citate biblice, chiar dacă uneori puțin modificate. În *Anul omagial al Crezului Ortodox* (2010) s-a publicat *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe*, realizată de Sfântul Simeon al Tesalonicului[468], în care acesta redă în aproximativ 30 de pagini toate versetele biblice pe care se întemeiază învățăturile cuprinse în articolele Crezului N-C. Având acest instrument și această documentație la îndemână, considerăm că nu este cazul să repetăm versetele biblice în capitolul de față, deoarece ar depăși cu mult cadrul expunerii[469]. Ne mărginim în a afirma că întregul Crez este o sinteză a teologiei trinitare, a cosmologiei, a soteriologiei, a pnevmatologiei, a eclesiologiei și a eshatologiei Sfintei Scripturi.

Singurele expresii care nu au corespondent biblic direct sunt: *„de o ființă cu Tatăl"* și *„Care împreună cu Tatăl și Fiul este închinat și mărit"*. Expresia *„de o ființă"* este preluată din filozofia antică, dar ea rezumă mai multe expresii biblice, precum: *„Eu și Tatăl una suntem"* (*Ioan* 10, 30); *„Au nu știți că Eu sunt în Tatăl și Tatăl întru Mine?"* (*Ioan* 14, 10); *„Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl"* (*Ioan* 14, 7) și alte citate din epistolele pauline[470]. Pentru expresia liturgică *„Care împreună cu Tatăl și Fiul este închinat și slăvit"*, Sfântul Simeon al

[468] Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe*, traducere din limba greacă veche și note de drd. Nicușor Deciu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010, p. 106-133.

[469] Un comentariu al fundamentului biblic și al modului în care Părinții secolului al IV-lea au interpretat expresii prezente în Simbolul Niceo-Constantinopolitan oferă Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 218-278.

[470] Cf. Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe*, p. 115.

Tesalonicului a identificat bazele biblice în imnul angelic *„Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot. Plin e cerul și pământul de slava Lui"* (*Isaia* 63, 3), precum și în porunca baptismală a Mântuitorului: *„Botezându-i pe ei în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"* (*Matei* 28, 19)[471].

Exegezele patristice la Crezul Niceo-Constantinopolitan propriu-zis sunt puține și destul de târzii[472]. Pentru a înțelege contextul teologic în care au fost redactate articolele Simbolului N-C și modul în care au fost explicate în secolul al IV-lea trebuie să apelăm la interpretările Crezurilor baptismale locale realizate de Părinții răsăriteni și apuseni. Aceste Crezuri, deși nu sunt identice cu N-C, conțin foarte multe din expresiile acestuia, astfel că interpretările lor sunt cel puțin compatibile cu Simbolul de la Constantinopol. Astfel, comentariul Sfântului Chiril la Simbolul baptismal al Ierusalimului (anii 348-350)[473], comentariul lui Teodor de Mopsuestia la Simbolul baptismal local[474], comentariile Fericitului Augustin[475], Sfântului Ambrozie

---

[471] Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe*, p. 127-128.

[472] O încercare de prezentare sintetică a comentariilor patristice la Crez din perspectivă catolică a realizat Bertrand de Margerie, S.J., *Les Pères de l'église commentent le Credo*, Les éditions du Cerf, Paris, 1998 (187 de pagini). Este un comentariu la Crezul Niceo-Constantinopolitan și la Crezul Apostolic, realizat pe articolele dedicate Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt, Bisericii și vieții veșnice. Cuprinde și un ultim capitol dedicat adaosului *filioque*.

[473] Cf. Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, p. 80-341.

[474] Cf. Teodor al Mopsuestiei, *Omilii catehetice*, p. 3-107.

[475] Fericitul Augustin, *Despre credință și Crez*, traducere din limba latină și note de Miruna Tătaru-Cazaban și Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010.

al Milanului, Sfântului Niceta de Remesiana[476], Rufin din Aquileea etc. la Simbolul Apostolic-Roman, pentru a le aminti doar pe cele mai importante[477], sunt în măsură să mijlocească modul în care Simbolul Niceo-Constantinopolitan a fost interpretat în contextul epocii în care s-a născut.

Interpretările patristice la Crezul Niceo-Constantinopolitan datează abia din mileniul al II-lea, deşi receptarea Simbolului în toate decretele de credinţă ale Sinoadelor Ecumenice i-a conferit autoritatea necesară încă din primul mileniu. Contextul în care s-au născut comentariile a fost unul polemic, asemănător cu cel care a determinat şi redactarea Simbolului în secolul al IV-lea.

Primul comentariu cunoscut este cel al Patriarhului Filotei Kokkinos al Constantinopolului (1353-1355 şi 1364-1376), ucenicul Sfântului Grigorie Palama, redactat în octombrie 1351[478], cu scopul combaterii adversarilor teologiei energiilor necreate. Teologia Simbolului N-C este expusă şi dezvoltată de acesta dincolo de perspectiva secolului al IV-lea, apelând la *Horosul* Sinodului VI Ecumenic şi prezentând teologia luminii taborice, ca putere, energie şi har necreat natural al Preasfintei Treimi.

---

[476] Cf. Sfântul Niceta de Remesiana, *Opere*, traducere din limba latină, introducere şi note de lect. dr. Ovidiu Pop, Editura Sophia, Bucureşti, 2009, p. 84-109.

[477] O prezentare a tuturor comentariilor cunoscute la Simbolul N-C, precum şi la alte crezuri ale Bisericii din secolul al IV-lea ne oferă Gina Luminiţa Scarlat, *Comentarii la Simbolurile de credinţă*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010; asist. dr. Gina Luminiţa Scarlat, „Exegeze la Simbolurile de credinţă în Răsărit şi Apus", în: *Teologie şi educaţie la Dunărea de Jos*, vol. IX (2010), p. 22-183.

[478] „Mărturisirea de credinţă întocmită de mitropolitul Heracleei, Filotei [Kokkinos][octombrie 1351]", în: Sfântul Grigorie Palama, *Scrieri I: Tomosuri dogmatice. Viaţa. Slujba*, Studiu introductiv şi traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 341-357.

Un al doilea comentariu în trei părți al N-C, deci mult mai amplu, îi aparține Sfântului Arhiepiscop Simeon al Tesalonicului († 1429), mare luptător împotriva prozelitismului islamic, dar și împotriva latinilor și a particulei *Filioque*. Scopul pentru care Sfântul Simeon a alcătuit o triplă erminie a Simbolului N-C (teologică, biblică și morală) este arătat chiar la începutul lucrării, unde spune că tâlcuiește dumnezeiescul Simbol

> *„pentru arătarea credinței noastre ortodoxe unice și adevărate. Ca să fie aceasta mai ales celor credincioși sprijin și veselie, iar necredincioșilor și ereticilor, mustrare și certare"*[479].

Un al treilea comentariu al Simbolului N-C a realizat Sfântul Petru Movilă († 1646), Mitropolitul Kievului, în prima parte consacrată credinței din *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*[480], alcătuită în 1640 sub formă de întrebări și răspunsuri și aprobată la Sinodul panortodox de la Iași din 1642, după traducerea ei prealabilă în limba greacă. *Mărturisirea Ortodoxă* a fost mai apoi aprobată de Sinodul de la Constantinopol, (1643) de către toți patriarhii ortodocși ai Răsăritului. În această lucrare de sinteză „autorul nu explică consecutiv fiecare articol al Simbolului, ci, pornind de la acestea, se

[479] Cf. Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe*, p. 15. O prezentare comentată a acestei interpretări la asist. dr. Gina-Luminița Scarlat, „Exegeze la Simbolurile de credință în Răsărit și Apus", p. 81-110.

[480] Cf. Petru Movilă, *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, Ediție bilingvă, Introducere, text latin, traducere și note de Traian Diaconescu, Institutul European, Iași, 2001, p. 20-141.

lansează în numeroase ramificații de alte întrebări și răspunsuri, pe teme colaterale, în strânsă legătură cu ele“[481]. Valoarea comentariului său a fost recunoscută mai târziu în Biserica Ortodoxă Română prin faptul că a devenit model pentru *Învățătura de credință creștină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod în anul 1952, retipărită mai apoi în 1992 și revizuită în anul 2000 de o comisie formată din ierarhi și profesori de teologie[482].

Printre cele mai frumoase comentarii moderne ale Simbolului Niceo-Constantinopolitan se numără cele realizate de Vladimir Lossky și de arhimandritul Pierre l'Huillier[483], arhiereul Grigorie Leu Botoșăneanul[484], principesa Ileana a României[485], pr. prof. Isidor Todoran[486], Heinrich Vogel[487], Emilianos Timiadis[488] și Alexander Men[489].

---

[481] Asist. dr. Gina-Luminița Scarlat, „Exegeze la Simbolurile de credință în Răsărit și Apus“, p. 115.

[482] Cf. *Învățătură de credință creștină ortodoxă*, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 45-180.

[483] Vladimir Lossky/Pierre l'Huillier, „Notes sur le «Credo» de la Messe“, în: *Contacts*, XIV (1962), nr. 38-39, p. 84-134. Cf. Archim. Pierre l'Huillier, „Însemnări despre Simbolul de credință“, prezentare de Paraschiv V. Ion, în: *Glasul Bisericii*, XXVIII (1969), nr. 3-4, p. 321-351.

[484] Grigorie Leu Botoșăneanul, *Crezul în chipuri și icoane*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1932.

[485] Mother Alexandra, *Meditations on the Nicene Creed*, Morehouse-Gorham Co., New York, 1958.

[486] Pr. prof. dr. Isidor Todoran, *Simbolul credinței. O sinteză dogmatică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.

[487] *Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie*, ausgelegt von Heinrich Vogel, Lettner Verlag, Berlin, 1963.

[488] Emilianos Timiadis, *The Nicene Creed. Our common faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

[489] Alexander Men, „Credo – Gespräche über den Glauben“, în: Wolfgang Schmidinger (Hg.), *Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche*, Münster, 2010, p. 55-134.

8

Receptarea *Simbolului Niceo-Constantinopolitan* în cultul și viața Bisericii – paliere și semnificații teologice

Istoria teologică a Crezului Ortodox trasată până acum nu constituie decât primul versant al întregului parcurs eclezial al acestei mărturisiri de credință. De la formulele de credință ale Noului Testament, trecând prin crezurile baptismale interogative, iar mai apoi declarative, și până la Simbolurile ortodoxe sinodale ale secolului al IV-lea, Crezul Bisericii s-a format asemenea unui râu cristalin. Încă de la izvorul său, acesta conține integritatea credinței, în sensul catholicității, a deplinătății acesteia. Afluenții ulteriori au transformat micul izvor în râu, iar mai apoi în fluviu de teologie autentică, cu nuanțe și culori marcate de contextele prin care a trecut. Adevărul formulat a fost însă mereu același, un adevăr mântuitor în acord cu revelația hristică.

Articolele de credință sintetizate în Crezul Niceo-Constantinopolitan au însemnat formularea lui *lex orandi* în *lex credendi*. Această formulare nu este una exhaustivă, în sensul în care întreaga lege sau experiență a rugăciunii și a doxologiei Bisericii este transformată automat în formule de credință, ci doar esența celor rostite în rugăciune înaintea

lui Dumnezeu. În același timp, nu toate formulele sau mărturisirile de credință au devenit sau devin parte a cultului, acestea fiind rostite sau cântate foarte adesea parțial, iar uneori integral în slujbele și rugăciunile Bisericii. Interdependența și interșarjabilitatea dintre *lex orandi* și *lex credendi* arată că niciodată nu se poate postula primatul uneia față de cealaltă fără să se știrbească ceva din totalitatea credinței și a mărturisirii Bisericii.

Conform acestui principiu, după ce Biserica a formulat Crezul Niceo-Constantinopolitan, ea nu s-a oprit la fixarea lui într-un document sinodal, ci a mers mai departe, trecând de la nou-formulata *lex credendi* la o nouă *lex orandi*, adică a reformulat și cântat în cultul Bisericii hotărârile luate de Părinții sinodali. Aceasta a însemnat adevărata lor receptare de întreaga Biserică și s-a realizat sub două forme. A fost preluat atât Crezul în integralitatea lui, ca text pe care sinaxa euharistică îl cântă sau roagă, precum și învățăturile diferențiate ale Crezului cu privire la Sfânta Treime, hristologie și pnevmatologie, în principal, cât și cu privire la celelalte *credenda*: Biserica, botezul, iertarea păcatelor și viața veșnică. Aceste mari teme ale teologiei creștine au fost tematizate și reformulate în noi rugăciuni, tropare și imne, devinite la rândul lor mici „crezuri" ale Bisericii.

Nivelurile sau palierele receptării Crezului în Biserica Ortodoxă sunt nenumărate, ceea ce arată și marea valoare acordată acestuia în spiritualitatea răsăriteană. Putem astfel identifica receptarea sinodală (sinoade ulterioare sec. IV ce au confirmat autoritatea Simbolului Niceo-Constantinopolitan), receptarea cultică (în ritualul baptismal, în *Laudele bisericești*,

în *Sfânta Liturghie*), receptarea în calendar (sărbătorile Sfinților Părinți de la Sinoadele Ecumenice I și II) și în artă (icoane ce reprezintă primele două Sinoade Ecumenice sau cele 12 articole ale Crezului, ce pot fi numite simboluri de credință scrise cu ajutorul culorilor). Dacă ar fi să grupăm aceste paliere de receptare în ordine cronologică, atunci primul atestat este cel baptismal, apoi cel sinodal, urmează receptarea în *Sfânta Liturghie* și în *Laudele bisericești*, apoi în calendar și în cele din urmă în iconografie. În cele ce urmează ne vom referi pe larg la patru dintre aceste niveluri de receptare, care sunt fundamentale pentru ethosul și spiritualitatea Ortodoxiei: ritualul baptismal, *Sfânta Liturghie*, calendarul Bisericii și iconografia de tradiție bizantină.

Biserica Ortodoxă a introdus Crezul Niceo-Constantinopolitan, de asemenea, în *Laudele bisericești*, adică în acele slujbe de preamărire și mulțumire care marchează momentele importante ale unei zile. Printr-o simplă trecere în revistă a rânduielii slujbelor cuprinse în *Ceaslov*, se poate remarca prezența Crezului în cadrul rugăciunilor de dimineață ale oricărui creștin. Creștinul ortodox nu rostește Simbolul credinței doar la începutul zilei, ci și la sfârșitul acesteia, anume la *Pavecernița mică* și la *Pavecernița mare*, precum și la *Miezonoptica* din zilele de rând. În cazul în care Sfânta Liturghie este înlocuită cu *Obednița*, atunci Crezul este rostit în cadrul acestei slujbe, după citirea Sfintei Evangheliii[490]. Astfel, lauda

[490] Cf. pr. prof. dr. Nicolae D. Necula, „Locul Crezului ortodox în cultul ortodox (text și cântare bisericească)", în: *2010 - Anul omagial al Crezului Ortodox și al autocefaliei românești. Conferință pastoral-misionară semestrială*, Editura *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2010, p. 44-45.

adusă Creatorului lumii și Preasfintei Treimi este însoțită de mărturisirea credinței celei adevărate. Creștinul care săvârșește aceste rugăciuni acasă, mărturisește, prin rostirea Crezului Niceo-Constantinopolitan, credința întregii Biserici, aflându-se astfel în comuniune de credință cu aceasta.

Într-un studiu recent, intitulat *Mărturisirea de credință și anul bisericesc*[491], istoricul bisericesc german Wolfram Kinzig a demonstrat interdependența dintre fixarea Crezului Niceo-Constantinopolitan ca normă a credinței în întregul Imperiu Roman și celebrarea sărbătorilor creștine care rememorează principalele etape ale istoriei mântuirii, menționate în special în partea hristologică a Crezului. Ierarhii care au obținut unitatea de credință prin formularea Crezului, au încercat, începând cu ultima parte a secolului al IV-lea, să o transpună și asupra anului liturgic, pentru ca toți credincioșii să poată celebra în mod unitar Întruparea, Botezul, Învierea și Înălțarea Mântuitorului la cer, precum și Pogorârea Sfântului Duh. Unitatea liturgică a anului bisericesc în sărbătorile hristologice slujește astfel comemorării prezenteiste a Crezului Niceo-Constantinopolitan, iar prin aceasta impunerii sale definitive în Biserică.

Receptarea Crezului Niceo-Constantinopolitan în cultul și viața Bisericii este un proces care continuă până astăzi. În actul redactării slujbei unui sfânt nou canonizat sunt trecute, în formule liturgice și imnografice, învățături de

[491] Cf. Wolfram Kinzig, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres", în: W. Kinzig, U. Volp und J. Schmidt, *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 11), Peeters, Leuven-Walpole, 2011, p. 3-41.

credință formulate în cadrul Sinoadelor Ecumenice, referitoare la Sfânta Treime și hristologie, în special dacă este vorba de un neomartir care a trăit și mărturisit aceste adevăruri cu prețul propriei vieți.

8.1 „Crezul în care am fost botezați" – receptarea *Simbolului Niceo-Constantinopolitan* în ritualul baptismal

8.1.1 De la cristelnița botezului la Crezul Bisericii și viceversa

Crezul s-a născut în cristelnița botezului[492], adică acolo unde fiecare creștin trăiește și experiază taina morții și a învierii împreună cu Hristos[493]. Se mărturisea ceea ce se credea și se trăia ceea ce se mărturisea. Crezurile baptismale interogative sau declarative s-au format din experiența și viața comunităților creștine locale, reprezentate de ierarhi la Sinoadele Ecumenice. Simbolurile sinodale cuprind în ele întreaga experiență de credință a Bisericii, nu simple opinii teologice ale unor episcopi rupți de comunitățile lor. Astfel, în Crezul ortodox este cuprinsă întreaga experiență

[492] Înțelegem prin aceasta nu doar momentul botezului, ci și instrucția catehetică prebaptismală, care a jucat un rol fundamental în formularea succintă a credinței pentru catehumeni. Cf. Georg Kretschmar, *Studien zu frühchristlichen Trinitätstheologie*, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen, 1956, p. 129-130.

[493] „Es ist unbestritten, dass die vom Täufling vor der Taufe gesprochene oder ihm vorgesprochene und dann von ihm anerkannte Glaubensformel die Wurzel aller *Regulae fidei* ist". Hans Lietzmann, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses*, Tübingen, 1921, p. 226.

a vieții în Hristos și cu Hristos a primelor generații de creștini. Mărturisirile martirilor în fața morții și a persecutorilor au condus, de asemenea, la fixarea unor scurte mărturisiri de credință în Hristos, prin mângâierea Sfântului Duh, pentru a deveni părtași la Împărăția Tatălui și la viața veșnică. Sunt mărturisiri rostite în cadrul botezului sângelui la cei mai mulți dintre aceștia.

Istoricul Teodoret al Cyrului amintește că Părinții veniți la Niceea (325) erau „un popor de martiri" (unii aveau mâinile paralizate, alții aveau ochii scoși, alții aveau picioarele mutilate)[494]. Ei purtau în spate experiența persecuției, pe care au suportat-o cu credința în Învierea lui Hristos, care le-a dat curajul de a merge spre moarte, care îi conducea în Împărăția lui Dumnezeu Tatăl, fiind în același timp întăriți și mângâiați de Duhul Sfânt. Prin aceasta ei au experiat puterea Sfântei Treimi, în numele căreia se botezaseră.

În scrisoarea trimisă comunității sale chiar în timpul Sinodului de la Niceea sau la puțin timp după încheierea acestuia, episcopul Eusebiu al Cezareei Palestinei expunea creștinilor din eparhia sa *Crezul* prezentat sinodalilor, mărturisind că acesta a fost redactat:

> *„după cum am primit de la episcopii de dinaintea noastră și din catehizare, și atunci când am primit baia botezului și după cum am învățat din dumnezeieștile Scripturi"*[495].

[494] Teodoret Episcopul Cyrului, *Istoria bisericească*, p. 39-40.
[495] Teodoret Episcopul Cyrului, *Istoria bisericească*, p. 52.

În *Epistola sinodală* a Părinților de la Sinodul II Ecumenic, trimisă în 381 episcopului Damasus al Romei și altor episcopi occidentali, sinodalii răsăriteni mărturisesc acelora că:

> *„Această credință (cea formulată la Niceea (325) și Constantinopol (381), n.n.) trebuie primită de voi, de noi și de toți cei care nu denaturează cuvântul credinței adevărate. Ea (credința n.n.) este foarte veche, provine din botez și ne învață să credem în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh"*[496].

În *Epistola 125* a Sfântului Vasile cel Mare, redactată în 373, acesta citează Crezul de la Niceea, considerându-l cel mai solid fundament al credinței. Apoi aduce completări cu privire la credința în dumnezeirea Sfântului Duh, arătând că Duhul nu trebuie îndepărtat nici de Tatăl, nici de Fiul, deoarece:

> *„trebuie să ne botezăm așa cum am fost învățați și să credem așa cum ne-am botezat și să ne închinăm așa cum am primit credința, în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt, iar de comuniunea cu cei care numesc pe Duhul Sfânt creatură să ne ferim [...]"*[497].

Din aceste mărturii patristice sunt evidente două aspecte: în primul rând, nașterea Crezului din practica și mărturisirea baptismală, iar în al doilea rând, formularea în textul Simbolului

---

[496] Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Band 1, p. 28.

[497] Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, (PSB, vol. 12), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 306.

a experienței și a credinței întregii eparhii pe care fiecare episcop o reprezenta, care s-a transmis pe calea tradiției orale și era fixată succint în formule baptismale.

8.1.2 „Crezul în care am fost botezați". Simbolul N-C în ritualul baptismal

Integrarea Simbolului N-C în ritualul baptismal a constituit faza întâi a receptării liturgice a acestuia. Până în veacul al IV-lea erau folosite crezurile interogative în rânduiala botezului, iar din acest secol crezurile declarative au făcut parte din riturile pregătitoare pentru botez, alături de exorcisme și catehează[498]. Este întâlnită, de asemenea, și dublarea celor două tipuri de crezuri în cadrul ritualurilor catehumenal și baptismal, folosindu-se atât așa-numitele *interrogationes de fide*, cât și simbolurile declarative.

Crezul Niceo-Constantinopolitan a devenit destul de repede simbolul baptismal al Bisericii din Constantinopol. Teoria lui Johannes Kunze, conform căreia acest Crez a fost adus la Constantinopol de noul patriarh Nectarie din Tarsul Ciliciei, sau cea a lui Reinhard Staats, conform căreia la botezul viitorului arhiepiscop Nectarie, oficiat în Constantinopol în timpul Sinodului II Ecumenic, s-ar fi rostit Crezul Niceo-Constantinopolitan[499], rămân simple ipoteze.

---

[498] Cf. Wolfram Kinzig, „The Creed in the Liturgy: Prayer or Hymn?", în: Albert Gerhards/Clemens Leonhard (editori), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, (Jewish and Christian Perspectives 15), Leiden etc., 2007, p. 232-234.

[499] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 49-50.

Prima citare completă a textului N-C a avut loc în cadrul ședințelor Sinodului IV Ecumenic de la Calcedon (451). Din documentele existente care prezintă dezbaterile sinodale reiese că acest Crez era asumat de împărat, de funcționarii și consilierii imperiali, și confirmat de episcopii sinodali prin aclamații că reprezintă credința ortodocșilor[500]. Această autoritate de care se bucura Simbolul N-C în Constantinopol presupune evident o vechime a recunoașterii și întrebuințării acestuia. Astfel, se poate presupune cu destulă evidență că deja înainte de anul 451, probabil la începutul secolului al V-lea, Crezul Niceo-Constantinopolitan era simbolul baptismal al cetății imperiale de pe Bosfor[501].

Evagrie Scolasticul (536-600), ultimul mare istoric bisericesc de limbă greacă al Antichității târzii, originar din Siria, a relatat în *Istoria bisericească* două episoade ce atestă folosirea Simbolului N-C la botez, în timpul domniei împăratului bizantin Zenon (474-491). Acestea sunt primele atestări istorice directe cunoscute, fără a recurge la *argumenta e silentio*, ale folosirii Crezului N-C la botez. Ambele sunt legate de disputele teologice purtate în jurul teologiei calcedoniene, respinsă de o mare parte din comunitățile creștine din Egipt, Palestina și Siria.

---

[500] Cf. Eduard Schwartz, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", p. 38-39.

[501] S-au păstrat mai multe fragmente din scrieri ale monahilor bizantini trăitori la Constantinopol sau în Bitinia, din care se poate deduce referirea acestora la Crezul N-C la începutul veacului al V-lea, dar fără a se menționa numele acestuia. O prezentare detaliată a acestor mărturii oferă Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 186-189. O altă listă bogată cu mărturii patristice referitoare la conținutul N-C oferă Hrysostom Papadopulos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic", în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIII (1925), p. 513-516.

Susținător mai întâi al definiției dogmatice de la Calcedon, Zenon a devenit mai apoi adept al unei politici de unire cu monofiziții, ce includea respingerea *Horosului* calcedonian[502]. El a fost însă destituit din scaunul imperial de uzurpatorul Basiliskos (475-476) la numai un an după urcarea pe tron, care în speranța de a-și consolida domnia i-a sprijinit pe monofiziți. Prin faimoasa sa *Enciclică* din 476, adresată patriarhului monofizit Timotei Ailuros al Alexandriei, pe care l-a rechemat pe tronul patriarhal după 18 ani de exil, Basiliskos respingea hotărârile de la Calcedon, acceptând doar primele trei Sinoade Ecumenice și sperând să realizeze astfel unitatea religioasă a imperiului. În *Enciclică* mărturisește că, fiind dator ca împărat să păzească dreapta credință, aduce ca primă ofrandă lui Dumnezeu și Mântuitorului Iisus Hristos unitatea Sfintei Biserici și poruncește:

> *„Simbolul celor 318 Sfinți Părinți, ce s-au adunat odinioară în comuniune cu Duhul Sfânt la Niceea, în care (Simbol, n.n.) noi și toți predecesorii noștri au crezut și în care am fost botezați, numai acest Simbol să fie valabil și să domnească în toate preasfintele Biserici ale lui Dumnezeu, la popoarele ortodoxe, ca singură definiție a credinței fără de greșeală și întru totul suficientă pentru înlăturarea oricărei erezii și pentru unirea perfectă a sfintelor Biserici ale lui Dumnezeu"*[503].

---

[502] Cf. pr. dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003, p. 108-109.

[503] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, Zweiter Teilband, übersetzt und eingeleitet von Adelheid Hübner, (Fontes Christiani, Band 57,2), Brepols Publishers, Turnhout, 2007, p. 337-339.

Mai departe, precizează că la Simbolul de la Niceea trebuie adăugate cele întărite de cei 150 de Sfinți Părinți ce s-au adunat în cetatea împărătească Constantinopol împotriva celor ce huleau Sfântul Duh[504]. Din acest text este evident că Simbolul N-C, numit de mai multe ori «dumnezeiescul Simbol», era în 476 Crezul baptismal al curții imperiale din Constantinopol, bucurându-se de o recunoaștere și autoritate fără echivoc. Basiliskos mărturisește că și predecesorii săi, evident împărații Bizanțului de dinaintea sa, au fost botezați cu acest Simbol, ceea ce atestă întrebuințarea sa în ritualul baptismal cel puțin cu câteva decenii înainte.

O a doua mărturie cu privire la folosirea Crezului N-C în ritualul baptismal provine din textul celebrului *Henotikon* al împăratului Zenon, din anul 482, în care acesta încerca unirea monofiziților egipteni cu Biserica bizantină prin omiterea *Horosului* dogmatic de la Calcedon. După ce arată mulțimea de violențe făcute în numele dreptei credințe în întregul imperiu după 451, Zenon cere pentru unitatea Bisericii respectarea definițiilor de la primele trei Sinoade Ecumenice:

> *„De aceea, ne-am străduit să vă înștiințăm că atât noi, cât și Bisericile din toate locurile, nu au avut, nu au și nu vor avea un alt Simbol, o altă învățătură, o altă definiție a credinței și o altă credință decât numitul sfânt Simbol al celor 318 Sfinți Părinți, care a fost confirmat de amintiții 150 de Părinți și că nu cunoaștem pe nimeni care are un altul (Simbol n.n.); dacă totuși cineva ar avea un altul (Simbol, n.n.), îl considerăm pe*

[504] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, p. 338-339.

el străin de Biserică. Că acesta singur, așa cum am spus, menține stăpânirea noastră, noi credem cu toată încrederea și toți oamenii, care sunt învredniciți de luminarea aducătoare de mântuire, primesc numai acest Simbol atunci când sunt botezați; acestui Simbol i-au urmat și Sfinții Părinți ce s-au adunat în Efes, care l-au condamnat pe neevlaviosul Nestorie și pe cei ce împărtășeau concepțiile lui"[505].

Aceste două mărturii sunt suficiente pentru exemplificarea autorității de care se bucura Crezul Niceo-Constantinopolitan în Orientul creștin ca Simbol baptismal. Acceptarea *Henotikonului* de către Bisericile din Egipt, Libia și Pentapolis, care în 431 nu recunoscuseră încă acest Simbol[506], confirmă acordul cu privire la acesta și impunerea lui în ritualul baptismal în aceste provincii.

Patriarhul Alexandriei Petru Mongos atestă, de asemenea, folosirea Crezului N-C în cadrul botezului în Egipt. Acuzat că ar fi condamnat credința Calcedonului, acesta s-a adresat în 482 printr-o epistolă patriarhului Acacius al Constantinopolului, în care se apăra și considera Simbolul celor 318 Sfinți Părinți, ca acel Simbol:

---

[505] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, (3, 14), p. 362-363.

[506] Sfântul Chiril al Alexandriei considera în disputa purtată cu Nestorie că formula „S-a întrupat din Fecioara Maria și de la Duhul Sfânt" din Simbolul N-C nu ar fi niceeană, ci eretică. Nestorie însuși este posibil să se fi sprijinit pe această formulă, ce putea fi interpretată în sensul teologiei sale, lucru ce l-a determinat pe Sfântul Chiril să o respingă inițial. Cf. Cyrillus Alexandrinus, *Adversus Nestorii blasphemias* I, 8 (PG 76, col. 45, 48 și 49) *apud* Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 187, nota 18.

„în care suntem botezați și în care am crezut și credem și care a fost confirmat de cei 150 de Sfinți Părinți ce s-au întrunit în Constantinopol“[507].

Începând cu secolul al V-lea, Crezul N-C a înlocuit treptat simbolurile baptismale locale, impunându-se definitiv în veacul al VI-lea în toate regiunile aflate sub influența Constantinopolului. Crezul de origine antiohiană citat de Sfântul Ioan Casian (sec. V) atestă faptul că formulele centrale ale Crezului N-C au fost asumate. El a fost receptat chiar și la Roma, cândva după Sinodul de la Calcedon[508], unde în veacul al VIII-lea era folosit în ritualul botezului, iar în secolul al X-lea apărea cu aceeași funcție liturgică în *Ordo Romanus antiquus*[509].

8.1.3 „Traditio” și „redditio symboli” – două rituri despre uzul Crezului în cateheza prebaptismală

Deși Crezul N-C a fost receptat în ritualul baptismal la puțină vreme după redactarea și aprobarea sa în 381, totuși nu posedăm informații exacte referitoare la modul în care acesta era utilizat în cadrul botezului. Prima referință ce aduce un pic de lumină în acest sens datează de la începutul secolului al VI-lea, fiind redată de Theodorus Lector, care menționează că la Aghia Sophia, în Constantinopol, Simbolul

[507] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, (3,17), p. 368-369.

[508] Sfântul Ambrozie al Milanului nu a acceptat hotărârile Sinodului II Ecumenic, pe care l-a numit o „adunare fără frâu și disociată“ (communio soluta et dissociata). *Epistola 13, 6*, apud Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 191-192.

[509] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 340-342.

„era rostit numai o dată pe an, în Vinerea Mare a Dumnezeieștilor Patimi, cu prilejul catehizării realizate de episcop“[510].

Acest rit presupune existența catehezelor prebaptismale, în cadrul cărora Simbolul era explicat cuvânt cu cuvânt și era învățat pe de rost de către catehumeni, așa cum ne este cunoscut din alte surse de la sfârșitul secolului al IV-lea. Se pare că ritualul complex documentat în secolul al IV-lea și-a pierdut din consistență și durată în secolul al VI-lea, iar catehizarea nu mai dura tot Postul Mare.

Din lipsă de izvoare referitoare la Simbolul N-C și pentru a reface într-o oarecare măsură modul în care Crezul era utilizat în cateheza prebaptismală antică, vom apela la mărturiile pelerinei spaniole Egeria, care a descris în jurnalul său de călătorie această practică, așa cum era în uz la Ierusalim în anul 382[511], adică la doar un an după încheierea Sinodului II Ecumenic de la Constantinopol. Crezul întrebuințat la Ierusalim a fost refăcut din *Catehezele* prebaptismale ale Sfântului Chiril al Ierusalimului[512].

---

[510] „ἅπαξ τοῦ ἔτους λεγόμενον πρότερον ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ τοῦ θείου πάθους, τῷ καιρῷ τῶν γινομένων ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου κατηχήσεων“. Theodorus Lector, *Historia Ecclesiastica* II, 32 (PG 86, col. 201).

[511] Cf. Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, (Fontes Christiani, 20), Herder, Freiburg, 1995. O analiză a însemnărilor de călătorie ale Egeriei și traducerea jurnalului său în limba română la pr. Marin Branişte, „Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (sec. 4)“, (Teză de doctorat), în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 4-6, 1982, p. 225-381.

[512] Cf. cap. 7.8.

Egeria relatează mai întâi despre înscrierea catehumenilor la începutul Postului Mare în rândul fotizomenilor (cei ce urmează a fi luminați)[513]. Aceștia erau catehizați și exorcizați zilnic de episcop de-a lungul a cinci săptămâni, fiindu-le tâlcuită Sfânta Scriptură, începând cu facerea lumii. Dată fiind frumusețea și concizia expunerii, să lecturăm relatarea pelerinei spaniole:

> *„Și când s-au împlinit cinci săptămâni de când sunt învățați, primesc Simbolul credinței. Importanța acestuia le este prezentată articol după articol, la fel ca și importanța tuturor Scripturilor, mai întâi carnal, iar apoi spiritual, așa interpretează el (episcopul n.n.) Simbolul de credință. Drept urmare, toți credincioșii pot să urmărească în acest loc Scriptura, când este citită în biserică, deoarece toți sunt catehizați în aceste 40 de zile, de la ora întâia până la ora a treia, căci catehezele durează trei ore [...].*
>
> *După ce au trecut deja șapte săptămâni și rămâne doar acea săptămână, care este numită aici „Săptămâna Mare", vine episcopul dis-de-dimineață în biserica mare, în Martyrium. În spate, în absida din spatele altarului, este așezat un scaun pentru episcop, și ei trec unul după altul în fața episcopului – bărbații cu nașii lor și femeile cu nașele lor – și rostesc Simbolul de credință.*

[513] A se vedea Daniel Benga, „Pregătirea pentru botez și botezul catehumenilor în Ierusalim după descrierea pelerinei Egeria și după *Catehezele Mistagogice* ale Sfântului Chiril", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă București*, I (2001), p. 257-288.

După înapoierea Simbolului episcopului, se îndreaptă episcopul către toți și spune: „În aceste șapte săptămâni ați fost învățați întreaga lege a Scripturilor și ați auzit, de asemenea, despre credință. Ați auzit, de asemenea, și despre învierea cărnii și despre întreaga importanță a Simbolului, atât cât ați putut să auziți ca și catehumeni. Deoarece sunteți doar catehumeni, nu puteți auzi încă ce este misterul mai înalt, adică însuși botezul. Pentru ca să nu credeți, că ceva se întâmplă fără temei, când veți fi botezați în numele lui Dumnezeu, trebuie ca toți să ascultați (catehezele, n.n.) în Anastasis în cele opt zile de după Paște după slobozirea de la slujba din biserică. Pentru că acum sunteți doar catehumeni, nu vă pot fi spuse misterele mai ascunse ale lui Dumnezeu"[514].

Postul Mare ținea 8 săptămâni la Ierusalim în anul 382, deoarece erau considerate zile de post doar cinci zile din săptămână (de luni până vineri), cu excepția sâmbetei și a duminicii, când Sfânta Liturghie se săvârșea dimineața și se gusta apoi hrană. Postul însemna abținerea de la mâncare până spre seară. Simbolul de credință era predat fotizomenilor (*traditio symboli*) la începutul săptămânii a șasea, urmând a fi explicat timp de două săptămâni, deoarece în Săptămâna Mare nu mai erau ținute cateheze[515]. Transmiterea se făcea pe

[514] Egeria, *Itinerarium*, p. 296-301.

[515] Practica din timpul Egeriei este deja diferită de cea din timpul în care Sfântul Chiril își rostea catehezele prebaptismale – anul 350. Atunci

cale orală, pentru ca păgânii și catehumenii să nu poată intra în posesia textului. În timpul celor două săptămâni în care Simbolul era explicat articol cu articol, fotizomenii erau obligați să-l învețe pe de rost, pentru ca în sâmbăta de dinaintea Floriilor să îl poată rosti în cadrul unui ritual liturgic special în fața episcopului, ca mărturisire personală a credinței (*redditio symboli*). Candidații la botez păşeau pe rând împreună cu naşii lor în fața episcopului, care era aşezat pe un scaun în absida basilicii mari numită *Martyrium*. Acolo rosteau Simbolul de credință, iar acesta era ultimul rit important înaintea botezului. Acest gest fundamental constituia intrarea fotizomenului în comuniunea de credință a Bisericii respective. Numai comuniunea în credință crea premizele comuniunii euharistice, care avea să aibă loc real în noaptea de Paşti.

Din această practică baptismală relatată mai sus s-au păstrat până azi atât exorcismele, cât și rostirea Crezului de către naşi, rituri săvârşite la intrarea în biserică și anterioare Sfintei Taine a Botezului, care începe cu binecuvântarea mare, deci ulterior săvârşirii acestor rituri. Această realitate liturgică arată că rostirea Simbolului credinței, care era în vechime parte a riturilor prebaptismale, și-a păstrat locul până în ziua de azi, cu diferența că nu se rostește cu o săptămână sau o zi înaintea botezului, ci doar cu câteva minute. Transformarea aceasta s-a petrecut odată cu dispariția botezului adulților și introducerea pedobaptismului.

---

erau probabil rostite în primele şapte săptămâni ale Postului Mare în fiecare miercuri și vineri câte două cateheze, iar în Săptămâna Mare erau rostite încă cinci cateheze. Cf. Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, p. 17.

8.2 Receptarea Crezului N-C în Sfânta Liturghie bizantină – dublarea mărturisirii credinței[516]

8.2.1 Crez și Liturghie – o relație încă de cercetat

O primă uimire, ce trebuie mărturisită, este faptul că relația dintre Crez și Liturghie nu a constituit un obiect al cercetărilor teologice și liturgice până în ziua de azi[517], în ciuda faptului că Simbolul credinței este un element fundamental al tuturor sinaxelor euharistice creștine tradiționale[518]. Pentru primele veacuri rămâne esențială legătura dintre Crez și botez sau dintre Crez și educația catehumenală începând cu veacul al IV-lea (*traditio et redditio symboli*), dar prezența Crezului în Liturghia euharistică nu este atestată în mod evident până la începutul veacului al VI-lea. Cum a mărturisit însă comunitatea creștină a primelor veacuri credința în cadrul sinaxei euharistice? În comentariul său istoric privitor la devenirea Dumnezeieștii Liturghii, Karl Christian Felmy remarca o relație specială între anaforaua liturgică și Crez, atestată deja din veacul al II-lea:

---

[516] Actualul capitol a fost susținut ca referat în cadrul Simpozionului internațional „Crezul Niceo-Constantinopolitan. Istorie, teologie și spiritualitate", organizat de Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul" a Universității din București, între 1-2 noiembrie 2010, și a fost publicat într-o primă formă în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 151-166.

[517] Nu mă refer aici la mici paragrafe din diverse studii, unde sunt amintite unele date cu privire la această relație, sau la sumare referințe în unele cărți, ci la inexistența unei monografii pe această temă.

[518] Cf. Wolfram Kinzig, „The Creed in the Liturgy: Prayer or Hymn?", p. 230.

„Rugăciunea euharistică cu «Amin»-ul său rostit de popor era «Crezul» propriu-zis. Aceasta devine evident în rugăciunile euharistice ale timpului viitor (ulterioare sec. al II-lea n.n.). Un Crez se lasă transformat într-o rugăciune euharistică fără probleme"[519].

Astfel, chiar și în primele veacuri creștine exista un „Crez" formulat mai pe larg în anaforaua euharistică, care era citită cu voce tare de către proistosul adunării. Conștiința că numai prin mărturisirea dreptei credințe are loc prefacerea Darurilor era atotprezentă. O anafora eretică nu conduce la prefacerea pâinii și a vinului în Trupul și Sângele Mântuitorului. Simpla lectură a rugăciunilor anaforalei vasiliene și hrisostomiene, cu mulțumirea lor pentru creație, trecând prin descrierea iconomiei lui Hristos și culminând cu invocarea Sfântului Duh, confirmă structura mărturisitoare treimică a acestora și implicit similitudinea teologică dintre ele și Crez[520].

8.2.2 Teodor Lectorul – martorul prim al tradiției Crezului în Liturghie

Reinhard Staats presupune că la începutul veacului al V-lea, călugării achimiți din jurul Constantinopolului ar fi

---

[519] Karl Christian Felmy, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, (OIKONOMIA, Band 39), Erlangen, 2000, p. 19.

[520] O descriere a planului trinitar al anaforalei euharistice vasiliene oferă arhid. Ioan I. Ică jr., „Cuvânt înainte", în: Ciprian Ioan Streza, „Anaforaua" *Sfântului Vasile cel Mare: istorie, text, analiză comparată, comentariu teologic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010, p. 16-17.

introdus deja Crezul Niceo-Constantinopolitan în Sfânta Liturghie. El se întemeiază pe citarea unor fragmente din Crezul N-C în *Viața* ascetului Hypatius din Bitinia, redactată de achimitul Kallinikos. Simpla lor menționare, care este foarte importantă de altfel, nu înseamnă însă și introducerea acestuia în rânduiala euharistică[521].

Introducerea Crezului N-C în Liturghia euharistică a avut loc în cadrul disputelor hristologice de după Sinodul de la Calcedon (451), așa cum s-a întâmplat și în cazul introducerii acestuia în ritualul baptismal. În perioada de după Sinodul IV Ecumenic, Crezul N-C s-a bucurat de aprecierea generală a ambelor tabere, a calcedonienilor și a necalcedonienilor. Ultimii s-au referit constant la autoritatea acestuia ca singura mărturisire de credință a Bisericii, respingând deciziile hristologice luate la Calcedon în 451.

Martorul de bază pentru începuturile rostirii Crezului în Liturghia euharistică este istoricul bisericesc Teodor Lectorul, citeț sau anagnost la Marea Biserică din Constantinopol în secolul al VI-lea[522], din a cărui *Historia Ecclesiastica*, ce prezintă istoria Bisericii bizantine de la Constantin cel Mare (306-337) până în timpul lui Iustin I (518-527), s-au păstrat excerpte

---

[521] Cf. Reinhard Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, p. 186-187.

[522] Amănunte cu privire la viața sa nu sunt cunoscute, dar știm că a activat la începutul secolului al VI-lea la Constantinopol, realizând o sinteză din *Istoriile bisericești* ale lui Socrate, Sozomen și Teodoret, pe care apoi le-a continuat până în vremea sa. Cf. Claudio Moreschini /Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. (Tomul II, 2) De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Hanibal Stănciulescu, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 367-368.

culese de Nichifor Calist și editate mai apoi de Henricus Valesius și de Jacques Paul Migne[523].

Într-un fragment din *Istoria bisericească*, Teodor susține că patriarhul antiohian Petru Fullo, un monofizit fanatic ce combătea definiția de la Calcedon și recunoștea ca normativ numai Simbolul N-C, ar fi introdus în Antiohia pentru prima oară practica rostirii Crezului la fiecare sinaxă (cca. 489)[524]. Informația, compusă dintr-o propoziție izolată în cadrul *Istoriei bisericești*, este considerată atât de Dom B. Capelle și John N. D. Kelly, cât și de Robert Taft o interpolare târzie[525].

Prima referință autentică și sigură privitoare la introducerea Crezului în Liturghie este un alt pasaj din *Istoria* lui Teodor Lectorul, unde acesta descrie cum patriarhul Timotei al Constantinopolului (511-518) a introdus *Simbolul celor 318 Părinți* în Liturghia euharistică a Marii Biserici din Constantinopol:

> *„Timotei a poruncit ca Simbolul de credință al celor 318 Părinți să fie rostit la fiecare sinaxă, pentru a-l disprețui pe Macedonie, ca și cum acesta nu ar recunoaște Simbolul. Odinioară era rostit numai o*

---

[523] Textul a fost editat de Jacques Paul Migne sub titlul *Excerpta ex Historia ecclesiastica Theodori Lectoris ab Nicephoro Callisto collecta; ex ed. Henr. Valesii*, PG 86, Paris, 1860, col. 165-230.

[524] Cf. PG 86, col. 209. Datarea este diferită. Gregory Dix propune anul 473, în timp ce pr. Petre Vintilescu propune anul 471.

[525] Pentru o prezentare mai detaliată a problemei a se vedea Robert Taft, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (Orientalia Christiana Analecta, 200), Roma, 1975, p. 398.

dată pe an, în Vinerea Mare a Dumnezeieștilor Patimi, cu prilejul catehizării realizate de episcop"[526].

Patriarhul monofizit Timotei a fost ridicat pe scaun de împăratul monofizit Anastasius I (492-518)[527], după alungarea patriarhului Macedonie al II-lea, deoarece acesta susținea definiția dogmatică de la Calcedon. Așadar, un patriarh monofizit a introdus Simbolul Niceo-Constantinopolitan în Sfânta Liturghie. Monofiziții încercau să respingă credința calcedoniană prin accentuarea importanței acestuia, dovedindu-și astfel fidelitatea față de vechea credință normativă a Bisericii.

Din această perioadă s-a păstrat o mărturisire de credință a episcopului monofizit Ioan de Tella[528] (519-521), unul din cei mai mari militanți pentru cauza necalcedoniană[529]. În mărturisirea sa, Ioan susține că așa cum botezul se face în numele Sfintei Treimi – Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt –

---

[526] „Τιμόθεος τὸ τῶν τριακοσίων δέκα καὶ ὀκτὼ Πατέρων τῆς πίστεως Σύμβολον, καθ' ἑκάστην Σύναξιν λέγεσθαι παρεσκεύασεν, ἐπὶ διαβολῇ δῆθεν Μακεδονίου, ὡς αὐτοῦ μὴ δεχομένου τὸ Σύμβολον· ἅπαξ τοῦ ἔτους λεγόμενον πρότερον ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ τοῦ θείου πάθους, τῷ καιρῷ τῶν γινομένων ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου κατηχήσεων". Theodorus Lector, *Historia Ecclesiastica* II, 32 (PG 86, col. 201).

[527] Cu privire la politica religioasă a acestui împărat vezi pr. dr. Emanoil Băbuș, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003, p. 115-118. Fiona Haarer, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Francis Cairns, Cambridge, 2006.

[528] Azi localitatea Viranșehir în sud-estul Turciei.

[529] Cu privire la viața și activitatea sa cf. Volker Menze/Kutlu Akalin, *John of Tella's Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, (Texts from Christian Late Antiquity, Vol. 25), Gorgias Press, 2009, p. 7-17.

adevărul Bisericii a fost stabilit la trei Sinoade Ecumenice, singurele acceptate de Biserică. Cu referire la cele trei sinoade normative pentru învățătura Bisericii, Ioan de Tella spune:

> *„Acestea sunt, unul al celor 318 Cuvioși și Sfinți Părinți, care s-au întrunit în cetatea Niceii în prezența Sfântului Duh, și care i-a condamnat pe Arie și pe Eunomie; acela al celor 150 (de Părinți, n.n.), care a fost convocat la Constantinopol, și i-a respins pe Macedonie și Apolinarie; și acela al celor 220 de episcopi și oameni sfinți, convocat la Efes în Asia, care l-a depus de pe scaunul apostolic pe hulitorul Nestorie. Acestea sunt cele care au proclamat adevărul întregii lumi și alt sinod în Biserică nu este acceptabil. Nu este loc pentru pătrime, căci în ceruri nu există pătrime"*[530].

Din acest fragment este evidentă atitudinea monofiziților față de Sinoadele Ecumenice și marea cinste arătată Crezului Niceo-Constantinopolitan, reflectată nu doar la Ioan de Tella, ci și în decizia patriarhului constantinopolitan Timotei.

Atât patriarhul Timotei, cât și împăratul Anastasius au trecut la cele veșnice în anul 518, primul la 5 aprilie 518, iar ultimul la 9 iulie 518. Noul patriarh, Ioan II (518-520), și noul împărat, Iustin I (518-527), care au restaurat ortodoxia în capitala imperială de pe Bosfor, nu aveau cum să elimine din Liturghie înnoirea realizată de monofiziți, pentru că astfel ar fi impietat asupra deciziilor și memoriei primelor două Sinoade Ecumenice. Prin aceasta, așa cum s-a exprimat

[530] Volker Menze/Kutlu Akalin, *John of Tella's Profession of Faith*, p. 66.

Gregory Dix, „o practică originar eretică, a devenit o caracteristică permanentă a Liturghiei bizantine“[531]. De aici putem învăța că lucrarea lui Dumnezeu este adesea paradoxală pentru mintea omenească.

Care a fost însă Simbolul introdus în Sfânta Liturghie? Cel de la Niceea (al celor 318 Părinți) sau cel de la Constantinopol (al celor 150 de Părinți)? Teodor Lectorul menționează *Simbolul celor 318 Părinți*, ceea ce a condus la dezbateri și poziționări diferite printre cercetători. Teoria lui E. A. Burn, care a încercat să demonstreze că era vorba, într-adevăr, chiar de Crezul Niceean, nu de varianta constantinopolitană a acestuia, a fost combătută cu argumente substanțiale de John N. D. Kelly. Conform acestuia, în secolul al V-lea era folosită formula *„credința niceeană“* atât pentru *Crezul celor 318 Părinți*, cât și pentru versiunea îmbunătățită a acestuia, adică *Simbolul celor 150 de Părinți de la Constantinopol*. După sursele patristice vechi, Părinții de la Constantinopol (381) nu au redactat un nou simbol, ci l-au prelucrat pe cel niceean, adăugând articole ce combăteau noile erezii apărute. Din actele și decretele Sinodului al IV-lea Ecumenic de la Calcedon (451)[532], precum și din multe alte mărturii din secolul al V-lea, reiese conștiința eclezială că

---

[531] „So this originally heretical practice became a permanent feature of the Byzantine liturgy“. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London, 1945, p. 486.

[532] În hotărârea dogmatică a Sinodului IV de la Calcedon (451) se spune mai întâi că Părinții sinodali de la Constantinopol au confirmat aceeași credință ca și cei de la Niceea, iar câteva rânduri mai departe sunt citate cele două Simboluri (al celor 318 și al celor 150 de Părinți) separat, dar cu precizarea că este vorba de același Simbol al credinței. După aceasta se spune că de fapt „ar fi fost suficient pentru cunoașterea

ambele Crezuri reprezintă „aceeași credință" a Niceii[533]. Drept urmare, este foarte posibil ca expresia să se refere la forma ultimă și normativă a credinței Părinților de la Niceea, anume cea constantinopolitană.

Teodor Lectorul afirmă că Simbolul de credință introdus în Sfânta Liturghie era cel rostit de catehumeni în Vinerea Mare, înaintea botezului din noaptea Învierii. Dacă putem dovedi ce Simbol se folosea în Constantinopol pentru pregătirea catehumenilor în vederea botezului, atunci acela a fost introdus în Sfânta Liturghie. Actele Sinodului IV Ecumenic atestă că Simbolul Constantinopolitan, nu cel Niceean, era Simbolul casei imperiale din capitala bizantină înainte de anul 451 și era folosit de unii episcopi ca Simbol baptismal. Mărturia păstrată în *Henotikon*-ul împăratului Zenon atestă în mod evident folosirea Crezului Niceo-Constantinopolitan la botez. Decretul spune că singura credință ce trebuie păstrată în imperiu este cea din Sfântul Simbol al celor 318 Sfinți Părinți, care a fost confirmat de cei 150 de Părinți, deci Crezul N-C, deoarece:

> *„[...] toți oamenii, care sunt învredniciți de luminarea aducătoare de mântuitre, primesc numai acest Simbol atunci când sunt botezați [...]"*[534].

---

desăvârșită și întărirea dreptei credințe acest Simbol înțelept și mântuitor al harului dumnezeiesc". Astfel, după citarea ambelor Crezuri, de la Niceea și Constantinopol, se vorbește de un singur Crez. Cf. Josef Wohlmuth (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Band 1, p. 83-84.

[533] O prezentare detaliată a teoriilor, precum și a argumentelor în favoarea Crezului Niceo-Constantinopolitan, oferă John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 345.

[534] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, (3, 14), Band II, p. 362-363.

Aşadar, în anul 482 Simbolul N-C era folosit în cadrul pregătirii catehumenale pentru botez la Aghia Sophia în Constantinopol, fiind rostit solemn în Vinerea Mare de candidaţii la botez, în prezenţa episcopului[535]. Concluzia evidentă este aceea că *Simbolul celor 318 Părinţi* despre care relatează Teodor Lectorul este de fapt Crezul Niceo-Constantinopolitan folosit în acea perioadă în cadrul pregătirii catehumenale[536].

8.2.3 Abatele spaniol Ioan de Biclaro – impreciziile unui cronicar şi urmările acestora

Pr. prof. dr. Ioan Rămureanu a preluat interpretările lui Johannes Michael Hanssens[537] şi I. Ortiz de Urbina[538], conform cărora patriarhul Timotei ar fi introdus Crezul Niceean în Sfânta Liturghie, iar în anul 567 acesta ar fi fost înlocuit printr-un edict al împăratului bizantin Iustin II cu Simbolul

---

[535] Această practică liturgică este de fapt sinteza vechilor rituri numite *traditio* şi *redditio symboli*, ce au cunoscut cea mai mare înflorire în a doua jumătate a secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea. Acest ritual s-a păstrat până astăzi în Bisericile Ortodoxe, unde rostirea Crezului, de această dată de către naşi, se face în cadrul rânduielilor prebaptismale ce urmează exorcismelor, iar nu în cadrul Sfintei Taine a Botezului, rânduială atestată şi în veacul al XIV-lea de Sfântul Simeon al Tesalonicului (†1429). Cf. Sfântul Simeon Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos şi urmaşii Săi*, vol. 1, Editura Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, Suceava, 2002, p. 112-114.

[536] De aceeaşi părere este arhiepiscopul Atenei Hrysostomos Papadopulos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic", p. 518-519.

[537] Johannes Michael Hanssens, *Institutiones litugicae de ritibus orientalibus*, tom. III, pars. 2, Romae, 1932, p. 300.

[538] I. Ortiz de Urbina, S.J., *Nicée et Constantinople*, p. 234.

Constantinopolitan[539]. Pentru prima parte a afirmației se sprijinea pe textul lui Teodor Lectorul, dar acest aspect îl considerăm elucidat.

Afirmația că împăratul Iustin II (565-578) ar fi impus înlocuirea Crezului Niceean cu cel Constantinopolitan în anul 567 este întemeiată pe un fragment din *Cronica* lui Ioan de Biclaro și pe decretul imperial însuși. În cele ce urmează vom supune analizei cele două documente, în vederea clarificării acestui aspect.

Abatele spaniol Ioan de Biclaro († c. 621) relatează în *Cronica* sa, că împăratul Iustin II ar fi hotărât următoarele:

> *„Acest Iustin (cel Tânăr), în primul său an de domnie, a nimicit cele scrise împotriva Sinodului de la Calcedon și a statornicit (decretat) ca Simbolul <de credință> al celor 150 de Sfinți Părinți adunați la Constantinopol și care a fost primit în chip de laudă la sinodul de la Calcedon să fie cântat de către popor în toată Biserica catholică (universală), înainte de a se rosti Rugăciunea Domnească"*[540].

---

[539] Cf. pr. prof. dr. Ioan Rămureanu, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381), p. 375. Studiul a fost reluat cu unele modificări sub titlul „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui", în: *Studii Teologice*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 328-329, dar cu aceeași poziționare.

[540] „Qui Justinus anno primo regni sui, ea quae contra synodum Chalcedonensem fuerant commentata, destruxit symbolumque sanctorum CL Patrum Constantinopoli congregatorum, et in synodo Chalcedonensi laudabiliter receptum, in omni catholica Ecclesia a populo concinendum intromisit, prius quam Dominica dicatur oratio". Joannis, Abbatis Biclarensis, *Chronicon*, în: PL 72, col. 863.

Mai întâi trebuie menționat faptul că în *Cronica* lui Ioan de Biclaro s-au strecurat serioase erori, remarcate de Theodor Mommsen. Chiar anii de domnie ai lui Iustin al II-lea sunt indicați greșit. Robert Taft și Wolfram Kinzig au demonstrat fără echivoc greșelile prezente în textul de mai jos al stareţului spaniol[541]. Ioan, influențat de canonul al II-lea al Sinodului III de la Toledo (589), în care regele Reccared al vizigoților impunea recitarea Crezului în liturghia spaniolă înainte de *Tatăl nostru*, a considerat în mod eronat că aceasta ar fi fost și tradiția orientalilor. Însă, din cât ne este cunoscut din manuscrisele liturgice și alte documente ale vremii, în Răsărit Crezul nu a fost cântat niciodată înainte de *Tatăl nostru*, care urmează întotdeauna riturilor anaforale.

Pentru a interpreta corect această afirmație a abatelui spaniol trebuie să răspundem la următoarea întrebare: În ce loc al Sfintei Liturghii bizantine a fost introdus Crezul? Veridicitatea afirmațiilor lui Ioan de Biclaro poate fi clarificată în funcție de rezultatele acestei investigații.

Teodor Lectorul relatează că patriarhul Timotei a poruncit, cândva între 511 și 518, ca Simbolul credinței să fie rostit la fiecare sinaxă liturgică, dar nu menționează nimic despre locul din ritualul Sfintei Liturghii în care acesta a fost așezat. O mențiune în acest sens s-a păstrat însă în actele Sinodului din Constantinopol (536), unde avem descrisă fixarea sărbătorii Sinodului IV Ecumenic în calendarul bizantin, eveniment petrecut la 15 iulie 518. Documentul respectiv relatează cum patriarhul Ioan al II-lea

[541] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 401-403. Wolfram Kinzig, „The Creed in the Liturgy", p. 236 ș.u.

(518-520), urmașul ortodox al monofizitului Timotei († 5 aprilie 518), a fost somat de popor chiar în timpul sinaxei liturgice să proclame sărbătoarea Părinților Sinodului IV Ecumenic. Textul respectiv spune că duminică, 15 iulie 518, „după închiderea ușilor și rostirea sfintei învățături (a Crezului)" în biserica Aghia Sophia, patriarhul a proclamat sărbătoarea cerută de popor[542].

Această mărturie deosebit de importantă atestă faptul că Simbolul era rostit după avertizarea „Ușile! Ușile". Mai mult decât atât, această poziție a Crezului este atestată în toate comentariile bizantine începând cu cel al Sfântului Maxim Mărturisitorul din anul 630, precum și în întreaga tradiție manuscrisă păstrată până astăzi. Locul citat afirmă, de asemenea, că Simbolul credinței era rostit, nu cântat. Patriarhul Timotei a introdus Crezul, așadar, exact în locul în care se află până astăzi. Deci, informația lui Ioan de Biclaro este greșită.

Ultimul lucru ce mai trebuie elucidat este dacă într-adevăr Iustin al II-lea a decretat ca Simbolul Constantinopolitan să-l înlocuiască pe cel Niceean în sinaxa liturgică, în toate Bisericile imperiului. După cum am văzut din capitolul anterior, Simbolul Constantinopolitan era deja folosit în sinaxa liturgică, ceea ce demonstrează inexactitatea afirmației. Cu toate acestea, putem arunca o privire și asupra *Edictului* lui Iustin al II-lea, la care se referă pr. prof. Ioan Rămureanu. Acesta ne este transmis de Evagrie Scolasticul în *Istoria bisericească*[543], dar textul nu face nici o menţiune cu privire

[542] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus Octavus, Florentiae, 1762, col. 158 A-B.

[543] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, (5, 4), p. 557-565.

la Simbolul care trebuie rostit la Sfânta Liturghie și nici nu vorbește despre înlocuirea unui Crez cu altul. Edictul, emis în anul 571, nu în 567[544], precizează doar învățăturile Crezului ce trebuie respectate în întreg imperiul, anume credința în Sfânta Treime după cum a fost formulată la Constantinopol, dar nu face referire la vreo înlocuire a Crezului Niceean cu cel Constantinopolitan.

Robert Taft consideră că Ioan de Biclaro s-a referit mai curând la împăratul Iustin I (518-527), decât la Iustin al II-lea[545]. Acesta a fost în primii ani de domnie tolerant față de monofiziți, după cum atestă chiar Ioan de Efes, marele istoric al acestora[546].

8.2.4 De la sărutul păcii la mărturisirea credinței – locul Crezului în cadrul riturilor preanaforale bizantine

Cele mai vechi elemente ce constituiau riturile preanaforale ale Liturghiei euharistice erau sărutarea păcii și transferul Darurilor[547], după cum reiese din *Apologia I* a Sfântului Iustin și din alte mărturii patristice primare[548].

---

[544] Cf. Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, p. 557, nota 632.

[545] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 402-403.

[546] Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, p. 551, nota 624. Cu toate acestea, sunt atestate și nenumărate persecuții împotriva acestora. Cf. A. A. Vasiliev, *Istoria Imperiului Bizantin*, p. 199.

[547] A se vedea comentariul liturgic al sărutării păcii în primele veacuri la pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 222-223.

[548] Pentru o prezentare detaliată a mărturiilor patristice cf. Robert Taft, *The Great Entrance,* p. 376-377.

Celelalte elemente – spălarea mâinilor, simbolul de credință etc. – au fost introduse înainte, între sau după cele două elemente primare. Cel mai vechi euchologion bizantin, *Barberini graecus 336*, datat în secolul al VIII-lea[549], conține atât în rânduiala Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare, precum și în cea a Sfântului Ioan Gură de Aur următoarea ordine a riturilor preanaforale, după transferul Darurilor de la proscomidiar pe Sfânta Masă din Altar:

> Rugăciunea proaducerii sau punerii-înainte.
> Preotul zice: *Pace tuturor!*
> Poporul: *Și duhului tău!*
> Diaconul: *Să ne iubim [sărutăm] unii pe alții!*
> Diaconul: *Ușile! Ușile! Să luăm aminte!*
> Poporul: *„Cred [într-Unul Dumnezeu] ...“*[550]*.*

În continuare vom urmări doar modul în care formula de introducere și invitație la rostirea Crezului s-a modificat de-a lungul următoarelor secole. Manuscrisele din sec. X și XI păstrează încă această formă medie bizantină, iar în secolele al XII-lea și al XIII-lea apare formula mai lungă, existentă și astăzi în Sfânta Liturghie: „*Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim*“[551]. Aceasta demonstrează că la cumpăna dintre secolele al XI-lea și al XII-lea a avut loc

---

[549] Ediție critică de S. Parenti/E. Velkovska, *L' Eucologio Barberini gr. 336*, (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 80), Roma, 1995.

[550] Cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 913. Aceasta este rânduiala prezentă în Liturghia Sfântului Vasile cel Mare. În cea a Sfântului Ioan Gură de Aur lipsește doar răspunsul poporului „Și duhului tău!“.

[551] A se vedea prezentarea acestor manuscrise la Robert Taft, *The Great Entrance,* p. 378-383.

această modificare. De ce a fost ea realizată? Este foarte probabil, după cum presupune și Robert Taft, ca practica sărutului păcii între credincioși să fi dispărut, iar îndemnul de a realiza acest lucru a rămas fără obiect, ceea ce a condus la transformarea chemării la sărutul păcii, într-o chemare la rostirea în comun a Crezului: *„Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim"*. Originea acestei modificări este constantinopolitană, probabil realizată în mediul monastic[552].

Răspunsul poporului, „*Pe Tatăl, pe Fiul și pe Sfântul Duh, Treimea cea de o ființă și nedespărțită*", apare în manuscrise, de asemenea, în secolele XII-XIII, fiind numai „un motto rezumativ și introductiv la mărturisirea completă de credință"[553]. *Psalmul* 17, 2-3 – „Iubi-Te-voi Doamne..." – și sărutarea Sfintelor Vase apar în mod constant începând cu *Diataxis*-ul lui Filotei Kokkinos din secolul al XIV-lea[554]. Practica sărutului Sfintelor Vase constituie un substitut pentru sărutul păcii, atunci când acesta a dispărut din practica credincioșilor, iar preotul slujea singur.

Formula „*Ușile! Ușile! Să luăm aminte!*" – confirmată în sec. VIII – a fost adăugită cu expresia „ἐν σοφίᾳ", devenind „*Ușile! Ușile! Cu înțelepciune să luăm aminte*". Adăugirea provine probabil din spațiul palestinian, fiind folosită și în Bizanț din secolul al XI-lea. Rostul acesteia era acela de a transforma avertizarea „*Să luăm aminte"* într-o introducere la Crez[555].

În timpul rostirii Crezului are loc astăzi clătinarea Sfântului Aer deasupra Sfintelor Daruri, dacă slujesc doar

---

[552] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 382.
[553] Pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 225.
[554] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 383-388.
[555] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 407.

preoți, sau deasupra capului arhiereului, dacă acesta celebrează Euharistia. Sfântul Aer este astfel clătinat, în ambele cazuri, până la cuvintele *„Și a înviat a treia zi după Scripturi“*, când acesta este sărutat, împăturit și așezat pe Sfânta Masă[556]. Această practică, probabil de sorginte siriană, ce semnifica inițial suflarea Sfântului Duh, era diferită până în secolul al XIV-lea. Sfântul Aer rămânea așezat pe Daruri tot timpul rostirii Crezului, fiind ridicat după încheierea acestuia la cuvintele „Să stăm bine...“[557]. Sfântul Simeon al Tesalonicului († 1429), unul din ultimii martori ai acestei vechi tradiții constantinopolitane, menționează în lucrarea sa *Expositio de divino templo* că Sfântul Aer este ținut pe Daruri până la sfârșitul Crezului, deoarece:

> *„este necesar ca tot ceea ce ține de Hristos să fie clar mărturisit și, în acest fel, să-L vedem pe El descoperit“*[558].

Cu alte cuvinte, după rostirea Simbolului credinței și cunoașterea celor înfăptuite de Hristos pentru noi, adică înțelegerea revelației, are loc descoperirea Darurilor, ca semn simbolic văzut.

Încă din secolul al XV-lea avem primele mărturii în manuscrisele liturgice despre practica de astăzi. Interpretările

---

[556] Cf. *Liturghierul*, tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu aprobarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008, p. 164-165.

[557] A se vedea mărturiile manuscrise la Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 418-421.

[558] Simeon al Tesalonicului, *Expositio de divino templo*, 85 (PG 155, col. 732), *apud* Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 421.

gesturilor, obiectelor sau spațiilor liturgice la comentatorii bizantini au cunoscut de-a lungul veacurilor o diversitate complementară[559], ce poate fi remarcată și în acest caz. Ridicarea Sfântului Aer în timpul cuvintelor *„Și a înviat a treia zi după Scripturi"*, conform tipicului valabil astăzi, este interpretată ca reprezentând cutremurul petrecut la Învierea Domnului, când îngerul a ridicat piatra de pe mormânt[560].

8.2.5 Comentariile liturgice bizantine ale Crezului în cadrul Sfintei Liturghii

Din cele de mai sus este evident faptul că riturile preanaforale pregătesc sinaxa liturgică prin comuniunea iubirii (sărutarea păcii) și comuniunea credinței (rostirea Crezului) pentru aducerea Sfintei Jertfe. Aceasta este însă o înțelegere ce s-a format treptat, pornind de la primele comentarii la Sfânta Liturghie în care este explicat și rostul *Simbolului credinței*.

Sfântul Maxim Mărturisitorul († 662) oferă în *Mistagogia* (c. 628-630) primul comentariu bizantin la Sfânta Liturghie în care apare Crezul la momentul lui de azi, interpretându-l ca pe un act de mulțumire pentru istoria mântuirii, cu profunde implicații eshatologice:

> *„Mărturisirea dumnezeiescului Simbol al credinței, care se face de toți, arată mulțumirea tainică pentru*

[559] Un simplu exemplu de înțelegere complementară a aceluiași spațiu liturgic este interpretarea Proscomidiarului ca loc al Nașterii Domnului, precum și ca loc al jertfei Sale. Această mentalitate proprie omului bizantin este străină lumii contemporane.

[560] Cf. pr. prof. dr. Petre Vintilescu, *Liturghierul explicat*, p. 226.

raţiunile şi modurile înţeleptei providenţe dumnezeieşti cu privire la noi, prin care ne-am mântuit, mulţumire care va avea loc în veacul viitor [...]"[561].

Un secol mai târziu, Sfântul Gherman, Patriarh al Constantinopolului între anii 715-733, unul dintre marii iconoduli ai timpului, comentează astfel raţiunile pentru care Simbolul credinţei s-a introdus în Sfânta Liturghie:

„S-a hotărât să se rostească dumnezeiescul Simbol al credinţei ortodoxe, pentru ca, prin acesta, să se facă cunoscut tuturor că Unul din Sfânta Treime, Fiul şi Cuvântul Tatălui, Cel mai înainte de început, S-a făcut om pentru mântuirea noastră, întrupându-Se din Sfânta Fecioară, răstignindu-se, îngropându-se şi înviind. [...] În acelaşi timp noi (rostim Crezul) pentru ca, prin rostirea acestui Simbol dumnezeiesc, şi cei necunoscători şi neînvăţaţi, auzindu-l cântat, să aibă în cunoştinţă pentru totdeauna formulele tainei credinţei şi cele ce nu sunt ascunse pentru urechile multora"[562].

---

[561] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, introducere, traducere, note şi studii de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, p. 34.

[562] Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, traducere şi note de pr. prof. Nicolae Petrescu, Editura Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 60-61. Episcopul Teodor de Andida, oraş din provincia Pamfilia a Asiei Mici, reia la sfârşitul secolului al XII-lea această tâlcuire a lui Gherman în comentariul său la Sfânta Liturghie, în mod integral, fără a o dezvolta. Cf. Teodor de Andida, *Comentariu liturgic*, traducere şi prezentare de pr. prof. Nicolae Petrescu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006, p. 78-79.

Impunerea și integrarea Crezului în Sfânta Liturghie s-au realizat atât de evident în următoarele secole, încât Sfântul Nicolae Cabasila (sec. XIV) amintește doar în treacăt faptul că, după chemarea preotului *„Să ne iubim unii pe alții ca într-un gând să mărturisim“*, „credincioșii proclamă cu glas tare pe Dumnezeu, pe Care se cuvine să-L mărturisească, adică pe Sfânta Treime“[563], în timp ce altor formule liturgice le închină pagini de comentarii.

8.2.6 Crezul în Sfânta Liturghie – dublarea mărturisirii credinței

Introducerea Simbolului credinței în Liturghia euharistică a constituit o „înnoire revoluționară“ în istoria acesteia[564], dar a condus și la o nouă funcție a Crezului. Înainte el era doar un Crez pentru catehumeni, dar din secolul al VI-lea devine un test al ortodoxiei pentru creștinii din interiorul Bisericii, care la fiecare sinaxă își afirmau public credința în Sfânta Treime la îndemnul preotului: *„Să ne iubim unii pe alții, ca într-un gând să mărturisim“*. Rostind Simbolul, credincioșii declară identitatea dintre credința lor și credința Bisericii, eliminând astfel pericolul privatizării și alterării credinței.

Deoarece rugăciunea euharistică este un „Crez“ în sine, Robert Taft a considerat inutilă introducerea Simbolului în Liturghie. După opinia sa, Crezul și-ar avea locul, în mod

---

[563] Sfântul Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii. Despre viața în Hristos*, traducere, studiu introductiv și note de pr. prof. dr. Teodor Bodogae și pr. prof. dr. Ene Branișteă, Editura Arhiepiscopiei Bucureștilor, București, 1992, p. 66.

[564] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 343.

logic, după citirile biblice, având un rol catehetic și însemnând un răspuns la *kerygma* din Evanghelie și omilia interpretativă a acesteia. Existența *disciplinei arcane* este cea care a determinat locul de astăzi pentru Crez, care nu trebuia să fie auzit de catehumeni[565]. În formularele bizantine timpurii era rostit după îndemnul *„Ușile, ușile, cu înțelepciune să luăm aminte“*, formulă disciplinară păstrată până astăzi în Sfânta Liturghie[566]. Dacă ne întrebăm care uși trebuiau închise, este evident că ușile bisericii, nu cele împărătești, după cum reiese din comentariul Sfântului Maxim Mărturisitorul:

> *„Închiderea ușilor sfintei biserici a lui Dumnezeu, care se face după sfințita citire a sfintei Evanghelii și după scoaterea catehumenilor, arată trecerea celor pământești și intrarea viitoare a celor vrednici în lumea inteligibilă sau la ospățul de nuntă al lui Hristos [...]“*[567].

Introducerea Crezului în Sfânta Liturghie a condus la dublarea mărturisirii credinței[568], dar prezența acestuia în cea mai importantă slujbă divină a Bisericii confirmă, în același timp, Liturghia ortodoxă ca expresie vie a dogmei. Începând cu veacul al VI-lea, anaforaua s-a cufundat în tăcere, iar astăzi este rostită în taină doar de preoții liturghisitori. Prin introducerea Crezului în Liturghie și rostirea lui cu

---

[565] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 405.

[566] Aceştia primeau Crezul în ultima fază a pregătirii catehumenale, dar nu îl rosteau în sinaxa euharistică până la botez.

[567] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, p. 33.

[568] Cf. Robert Taft, *The Great Entrance*, p. 405.

voce tare[569], credincioșii au primit un dar înlocuitor pentru marea rugăciune euharistică dispărută.

8.3 Prăznuirile Sfinților Părinți de la Sinoadele I și II Ecumenice – sărbători ale Crezului

Receptarea Crezului în rânduiala baptismală și în Sfânta Liturghie constituie doar o parte din largul proces de asimilare și trăire a acestuia în spiritualitatea ortodoxă. Putem vorbi însă și despre o receptare a Simbolului credinței în calendarul Bisericii. Biserica Ortodoxă a instituit chiar sărbători ale Crezului, hotărând să dedice zile speciale de pomenire Sfinților Părinți de la Sinoadele Ecumenice, deci autorilor Crezului, ca modele vii ce au experiat și au formulat dogma Preasfintei Treimi.

8.3.1 „Convoacă mâine sinaxa Părinților" – nașterea sărbătorii Sinoadelor Ecumenice

Procesul de receptare a Crezului, prin cinstirea Sfinților Părinți de la Sinoadele Ecumenice, a fost inițiat de creștinii Constantinopolului în veacul al VI-lea, în cadrul disputelor hristologice. Cel mai vechi manuscris păstrat ce atestă o sărbătoare a Sinoadelor Ecumenice este *Calendarul Constantinopolitan* sau *Menologhiul-Evangheliar,* datat la mijlocul

[569] Formularea la persoana I singular, „cred", care se întrebuințează astăzi în sinaxa euharistică s-a născut în cadrul practicii baptismale, unde fiecare rostea personal Simbolul credinței și a fost preluată în mod identic și în cadrul Sfintei Liturghii. Forma inițială a Crezului Niceo-Constantinopolitan a fost însă „credem", deoarece era o mărturisire sinodală.

secolului al VIII-lea și publicat de Antonio Morcelli în 1788. La data de 16 iulie acest calendar menționează:

> *„Pomenirea Sfinților 630 Părinți de la Calcedon, și a celor 318 de la Niceea, și a celor de la Constantinopol, și a celor din Efes“*[570].

Din această formulare este evident că ne aflăm în fața unei sărbători care pomenește pe Părinții primelor patru Sinoade Ecumenice, deci inclusiv pe cei ce au formulat Crezul. Același calendar menționează la 11 iulie sinaxa Sfintei Eufimia a Horosului[571], iar în prima duminică după 16 iulie pomenește Sinodul de la Constantinopol din 536, când a fost condamnat Sever al Antiohiei. În actele acestui sinod s-a transmis modul în care a fost stabilită pentru prima dată sărbătoarea primelor patru Sinoade Ecumenice[572].

---

[570] S. Salaville, „La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin“, în: *Échos d´Orient*, XXIV (1925), p. 449.

[571] „Μηνὶ τῷ αὐτῷ ια᾽ εἰς τὴν σύναξιν τῆς ἁγίας Εὐφημίας τοῦ ῎Ορου“. S. Salaville, „La fête du concile de Nicée”, p. 450. Sărbătoarea, atestată deja în veacul al VI-lea, comemora minunea atribuită Sfintei Eufimia cu privire la stabilirea deciziei dogmatice de la Calcedon. Sinodalii au așezat două documente doctrinare pe trupul Sfintei și l-au găsit pe cel fals la picioarele ei, după rugăciunile făcute în vederea descoperirii adevărului. Ziua de prăznuire a acestei martire este 16 septembrie.

[572] O prezentare detaliată a modului în care s-au desfășurat evenimentele în Aghia Sophia, în zilele de 15 și 16 iulie 518, ne oferă S. Salaville, „La fête du concile de Nicée”, p. 455-461. Textul a fost reluat sub titlul: „La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin“, în: A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Band II – Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, 1953, p. 677-695. Acest studiu prezintă pentru prima oară evenimentele pe care le vom descrie mai jos.

Acest eveniment a avut loc la data de 16 iulie 518. Pe 17 aprilie 518 a urcat pe tronul patriarhal Ioan al II-lea (518-520), care l-a înlocuit pe patriarhul monofizit Timotei († 5 aprilie 518). La 9 iulie 518 a trecut la cele veșnice și împăratul monofizit Anastasius I, care a fost înlocuit în aceeași zi de Iustin I (518-527), restauratorul Ortodoxiei în capitala imperială de pe Bosfor. Duminică, 15 iulie 518, după închiderea ușilor și rostirea Crezului, în timpul citirii dipticelor în biserica Aghia Sophia, patriarhul Ioan al II-lea se afla înconjurat de preoți și diaconi în fața amvonului, când poporul a început să strige:

> *„Mulți ani patriarhului, mulți ani împăratului, mulți ani împărătesei [...] Proclamă imediat Sfântul Sinod [...] Maica Domnului este Născătoare de Dumnezeu, aceasta și sinodul (de la Efes 431, n.n.) a spus"*[573].

Patriarhul a intrat în Sfântul Altar și a cerut mulțimii să aducă întâi Sfânta Jertfă, iar mai apoi le va răspunde. Mulțimea a început să strige și mai tare, astfel că patriarhul a trebuit să cedeze și să se adreseze credincioșilor, mărturisindu-le ortodoxia credinței lui de când era preot și spunând:

> *„Noi recunoaștem ca ortodoxe toate Sfintele Sinoade care au confirmat Sfântul Simbol al celor 318 Sfinți Părinți adunați la Niceea, și, de asemenea, aceste trei Sfinte Sinoade, adică cel din Constantinopol, cel din Efes și pe cel mare din Calcedon. Căci*

[573] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus Octavus, Florentiae, 1762, col. 158 A-B.

aceste trei mari Sfinte Sinoade au recunoscut într-un glas Simbolul celor 318 Sfinți Părinți în care am fost botezați"[574].

Aclamațiile au devenit și mai insistente după această declarație patriarhală, poporul cerând umătoarele:

„Proclamă pentru mâine sinaxa Sinodului din Calcedon, pentru mâine comemorarea Părinților, pentru mâine sinaxa Părinților din Calcedon. Dacă o anunți azi, mâine va avea loc. Noi nu plecăm, dacă nu anunți pentru mâine sărbătoarea celor ce i-au anatematizat pe Nestorie și pe Eutihie. Dacă nu primim un răspuns, suntem aici până diseară"[575].

Patriarhul i-a rugat să-i îngăduie să ceară avizul împăratului, dar mulțimea nu a cedat și a strigat mai tare. În cele din urmă, patriarhul Ioan l-a trimis la amvon pe diaconul Samuel cu următorul răspuns:

„Facem cunoscut Iubirii Voastre că mâine vom săvârși pomenirea Sfinților noștri Părinți, episcopii care s-au reunit la Calcedon și care, împreună cu cei din Constantinopol și din Efes, au confirmat Simbolul celor 318 Sfinți Părinți reuniți la Niceea. Ne vom reuni aici"[576].

---

[574] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 1059 B-C.

[575] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 1059 C.

[576] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 1059 E – 1062 A.

După aceasta, mulțimea a cerut anatematizarea lui Sever de Antiohia, ceea ce patriarhul a și făcut. În textele liturgice ale acestei sărbători, păstrate până astăzi, se repetă cu insistență formulele folosite de patriarh la această proclamare, precum și anatematizarea lui Sever, ceea ce confirmă veridicitatea celor relatate aici.

În data de luni, 16 iulie 518, a avut loc Sfânta Liturghie solemnă de proclamare a sărbătorii Părinților sinodali. În timpul vohodului au început din nou aclamațiile poporului la fel ca în ziua precedentă, iar patriarhul Ioan a vorbit poporului, precizând că dorește să păstreze intactă rânduiala dumnezeieștilor canoane ale Părinților și să unească façiunile dizidente pe baza Simbolului sfânt în care toți au fost botezați. Acest Simbol a fost proclamat de Sinodul reunit împreună cu Sfântul Duh la Niceea, a fost confirmat de adunarea Sfinților Părinți din Constantinopol, de Sinodul din Efes și a fost pecetluit de marele Sinod din Calcedon[577]. Poporul a început să strige:

> *„Frați ortodocși, un suflet; frați prin credință, un singur suflet, frați prin credință, un suflet. Iustine Auguste, ai învins [...] Sfânt, Sfânt, Sfânt, Treimea a învins [...] celui ce iubește Sinodul, aceluia cinstea".*

Patriarhul le-a promis că va trece în diptice sinoadele, după o consultare cu episcopii și împăratul, dar poporul a închis ușile bisericii și strigătele au reînceput cu mai mare

---

[577] Întreaga cuvântare a patriarhului Ioan este redată în Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 1063 B-D.

putere. Patriarhul a trebuit să aducă dipticele și să treacă în ele pe Sfinții Părinți ai primelor patru Sinoade Ecumenice și pe patriarhii Eufimie (490-496) și Macedonie II (496-511), ambii exilați de împărații monofiziți Zenon și Anastasius[578], precum și pe papa Leon cel Mare (440-461), unul din marii susținători ai formulei de la Calcedon.

Bucuria era de nedescris, iar întreg poporul a cântat vreme îndelungată și cu glas mare *„Binecuvântat este Domnul Dumnezeul lui Israel, că a cercetat și a făcut mântuire poporului său"* (*Luca* 1, 68). S-a cântat *Trisaghionul*, apoi s-au citit Apostolul și Evanghelia, iar Sfânta Liturghie a continuat până la citirea dipticelor, când poporul a ascultat cu atenție numele menționat. Auzind pomenirea Sfinților Părinți de la Sinoadele Ecumenice au strigat toți cu voce mare: „Slavă Ție Doamne!"[579].

Aceasta este prima Sfântă Liturghie în cinstea Părinților de la Sinoadele I și II Ecumenice, în care sunt pomeniți în diptice autorii Simbolului Niceo-Constantinopolitan. Sărbătoarea a devenit una a primelor patru Sinoade Ecumenice, fără vreo legătură cu data de deschidere sau de închidere a acestora, ci determinată de circumstanțele istorice amintite[580].

Sărbătoarea Sinodului V Ecumenic a fost fixată în duminica următoare zilei de 16 iulie, tot în veacul al VI-lea[581].

---

[578] Cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, pr. prof. Milan Șesan, pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 589.

[579] Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, VIII, col. 1066 A-D.

[580] Cf. S. Salaville, „La fête du concile de Nicée", p. 463.

[581] Pentru amănunte a se vedea S. Salaville, „La fête du concile de Nicée", p. 461-462.

Sărbătorile Sinoadelor al VI-lea (680-681) și al VII-lea (787) Ecumenice vor fi introduse în calendar după o nouă regulă. Vechile sinaxare menționează date de prăznuire în apropiere de zilele închiderii ședințelor acestora. Sinodul VI Ecumenic era celebrat la 15 septembrie (sinodul s-a încheiat la 16 septembrie 681) după *Tipiconul Marii Biserici* din Constantinopol (sec. X)[582], iar „Sfinții și fericiții Părinți" de la Sinodul VII Ecumenic erau pomeniți în data de 11 octombrie[583] (sinodul s-a încheiat la 13 octombrie 787, în Palatul imperial Magnaura din Constantinopol, când împărăteasa Irina și fiul ei au semnat *Horosul* sinodal)[584]. Aceste două celebrări apar în mod independent de cele ale primelor cinci Sinoade Ecumenice. *Tipiconul* de la Aghia Sofia precizează că prăznuirea Părinților de la Sinodul VI se va face în duminica de după Înălțarea Sfintei Cruci[585]. Prăznuirea Părinților de la Sinodul VII s-a mutat, de asemenea, în duminica dintre 11 și 17 octombrie[586]. Aceste sărbători s-au instituit, după toate probabilitățile, cel târziu la începutul secolului al IX-lea. Popularitatea de care s-au bucurat în Constantinopol a determinat mutarea prăznuirii în duminica următoare datelor fixe inițiale, pentru o mai bună participare a poporului la celebrarea liturgică.

---

[582] Cf. Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix nr. 40, X- e siècle, Tome I: Le cycle des douze mois*, (Orientalia Christiana Analecta, nr. 165), Roma, 1962, p. 34-35.

[583] Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, Tome I, p. 66-67.

[584] Cf. pr. prof. Ioan Rămureanu, pr. prof. Milan Șesan, pr. prof. Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, p. 394 și 430. O lucrare fundamentală pentru cercetările asupra Sinodului VII Ecumenic este cea a pr. prof. dr. Nicolae Chifăr, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, (OIKONOMIA 32), Erlangen, 1993.

[585] Cf. Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, Tome I, p. 34-35.

[586] Cf. S. Salaville, „La fête du concile de Nicée", p. 463.

În calendarul de astăzi al Bisericii Ortodoxe Române, duminica de după Înălțarea Domnului (a 7-a după Paști) este numită a Sfinților Părinți de la Sinodul I Ecumenic, iar în data de 22 mai sunt pomeniți Sfinții Părinți de la Sinodul II Ecumenic. Când au fost stabilite aceste sinaxe liturgice?

Cu privire la sărbătoarea Sinodului I Ecumenic, trebuie menționat faptul că sinaxarele din secolele XI-XV indică date diferite de prăznuire a acesteia: 29 mai, 28 mai, 26 mai și 7 mai sunt câteva dintre ele. *Cod. Coislin. 223*, datat în 1301, prevede pomenirea celor 318 Părinți în funcție de sărbătoarea Paștelui[587]. Inițial s-a ales probabil o zi de prăznuire în jurul datei de 20 mai, considerată ziua deschiderii oficiale a Sinodului de la Niceea de către împăratul Constantin cel Mare[588]. La aceasta s-a adăugat și pomenirea celui care a convocat Sinodul, în data de 21 mai. În *Tipiconul Marii Biserici* din Constantinopol (sec. X), pomenirea celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea apare la 29 mai în ciclul fix al lunilor[589], iar în ciclul mobil, legat de Paște, era fixată în duminica de dinaintea Rusaliilor[590]. Coexistența celor două celebrări liturgice documentează o fază în care tranziția de la data fixă la cea mobilă avusese loc, dar cea fixă se mai păstra în *Tipicon*.

---

[587] Cf. S. Salaville, „La fête du concile de Nicée", p. 446-447.

[588] Această dată a fost contestată în cercetările mai noi și înlocuită cu iunie 325. Cf. Charles Pietri und Christoph Markschies, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins", p. 304-305 și nota 164.

[589] Cf. Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, Tome I, p. 300-301.

[590] Cf. Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Crois nr. 40, X-e siècle, Tome II: Le cycle des fêtes mobiles* (Orientalia Christiana Analecta, nr. 166), Roma, 1963, p. 130-131.

S. Salaville este de părere că sărbătoarea Părinților Crezului de la Niceea s-a fixat după cea a Sinodului VII Ecumenic din 787. Să vedem însă ce spune *Tipiconul Marii Biserici* din Constantinopol (sec. IX-X) privitor la această sărbătoare:

> *„Duminica de dinaintea Cincizecimii. Sărbătorim pomenirea celor 318 Sfinți Părinți reuniți în metropola Niceii, care ne-au dat nouă Simbolul credinței, prin asistarea Sfântului și de-viață-făcătorului Duh, și a celor 150 de Sfinți Părinți adunați în această cetate împărătească și de Dumnezeu păzită, care au confirmat același Simbol prin împreună-lucrarea Sfântului Duh, și a Sfinților Părinți adunați, de asemenea, în Efes cu harul Duhului Sfânt, și a celor 630 de Sfinți Părinți reuniți în Calcedon, care au promulgat Sfântul Simbol sus-numit, și a celor 165 de Sfinți Părinți reuniți în cetatea împărătească și de Dumnezeu păzită, la sinodul al V-lea, care prin puterea Sfântului Duh au pecetluit (subscris) dogmele sfintelor patru sinoade menționate, și a celor 170 de Sfinți Părinți reuniți la al VI-lea sfânt sinod ecumenic în această cetate împărătească și de Dumnezeu păzită, care prin harul Duhului Sfânt au confirmat dumnezeiești dogme ale celor cinci sinoade precedente. Această sinaxă are loc în sfânta Mare Biserică și începe seara prin celebrarea panihidei"*[591].

Aceasta este varianta redată de manuscrisul H - *Cod. 40* păstrat la Mânăstirea Sfânta Cruce din Ierusalim, redactat

[591] Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, Tome II, p. 130.

între 950-959 la Constantinopol, care nu este numai de origine constantinopolitană, ci a fost și utilizat ca *Tipicon* în orașul de pe Bosfor[592]. Un alt manuscris, P - *Cod. 266* de la Mânăstirea Sfântul Ioan Teologul din insula Patmos, datat la sfârșitul secolului al IX-lea, deci mai recent decât cel anterior, dar redactat într-o mânăstire din afara Constantinopolului, amintește doar pomenirea Sfinților 318 Părinți de la Niceea în această duminică de dinaintea Cincizecimii[593].

Amintirea tuturor Părinților de la primele șase Sinoade Ecumenice și redactarea manuscrisului în Constantinopol ne-ar îndreptăți să credem că sărbătoarea a fost instituită înainte de 787, deoarece nu amintește nimic de Părinții acestui sinod. Cu toate acestea, nu se explică de ce în varianta păstrată, datată între 950-959, nu s-a inserat și sărbătorirea Sinodului VII, alături de primele șase. Același *Tipicon* amintește sinaxa Sfinților Părinți de la Niceea II (787) în data de 11 octombrie, așa cum am arătat. Este posibil ca autorul/autorii *Tipiconului* să se fi mulțumit cu această menționare.

Faptul că manuscrisul *Cod. 266,* alcătuit în afara Constantinopolului (H. Delehaye presupune că autorul este un monah de la Mânăstirea Sfântul Sava din Palestina), amintește numai sinaxa Părinților de la Niceea, arată că tradiția constantinopolitană a adăugat în sinaxar și pomenirea tuturor Părinților de la celelalte Sinoade Ecumenice. Acesta se datorează și viziunii politice a variantei H a *Tipiconului*, care numește de trei ori Constantinopolul „cetate împărătească și de Dumnezeu păzită".

---

[592] Cf. Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, Tome II, p. IX.

[593] Cf. Juan Mateos S.J., *Le Typicon de la Grande Église*, Tome II, p. 130 și 131, nota 1.

Din cele de mai sus putem afirma că sărbătoarea Părinților Simbolului de la Niceea a fost instituită la sfârșitul secolului al VIII-lea sau începutul secolului al IX-lea. În secolul al X-lea s-a adăugat pomenirea Sfinților Părinți de la următoarele cinci Sinoade Ecumenice în *Tipiconul* constantinopolitan, dar mai târziu s-a impus tradiția transmisă de manuscrisul P, păstrată până astăzi în *Penticostar*.

Cel de-al doilea Sinod Ecumenic a fost deschis, de asemenea, în luna mai[594], ceea ce a condus la fixarea celebrării liturgice a acestuia la 22 mai, dată păstrată în unele sinaxare și transmisă până astăzi. Instituirea sărbătorii trebuie datată după cea a Sinodului I Ecumenic, în secolele IX-X, după cum confirmă unele sinaxare[595]. Părinții de la Sinodul II Ecumenic mai erau pomeniți deja la 16 iulie și o dată cu cei de la Sinodul I Ecumenic. Această sărbătoare nu s-a bucurat de solemnitatea celei a Sinodului I.

Trebuie remarcat faptul că sărbătoarea celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea și a celor 150 de Sfinți Părinți de la Constantinopol sunt ținute de toate bisericile de tradiție orientală, atât de cele necalcedoniene, cât și de nestorieni, dar la date diferite de cele bizantine[596].

Cuviosul Nicodim Aghioritul (1749-1809), neobositul editor athonit de texte patristice, menționează că în veacul

---

[594] Cf. Charles Pietri (†), „Die kirchliche Entwicklung unter Thedosius. Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)", în: *Die Geschichte des Christentums, Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hrsg. von Charles (†) und Luce Pietri, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, p. 451.

[595] Sinaxarele arabe indică alte date de prăznuire: 3, 4 sau 25 august. Cf. S. Salaville, „La fête du concile de Nicée", p. 467.

[596] Cf. J. S. Assemani, *Kalendaria Ecclesiae universae*, Tomus VI, Rome, 1755, p. 481-482.

al XVIII-lea, fiecare din cele șapte Sinoade Ecumenice era prăznuit separat în mânăstirile athonite: primul, după Înălțare; al doilea, pe 22 mai; al treilea, pe 9 septembrie; al patrulea, pe 11 iulie; al cincilea, pe 25 iulie; al șaselea, după 14 septembrie; iar al șaptelea, pe 11 octombrie[597]. Prin aceasta, Sfântul Munte a rămas fidel vechii tradiții constantinopolitane, transmițând până astăzi textele liturgice ale acestor mari sărbători, care sunt opera întregii Biserici[598].

8.3.2 „Pe preasfântul Sobor al Sfinților Părinți lăudându-l" – teologia Crezului ca doxologie

Care este însă semnificația teologică a acestor sărbători ale Sfinților Părinți, autori ai Crezului Niceo-Constantinopolitan, în și pentru viața Bisericii?

De la început trebuie precizat faptul că avem de-a face cu transformarea lui *lex credendi* în *lex orandi*. Chiar sinodalii de la Constantinopol (381) au simțit nevoia, în articolul dedicat Sfântului Duh, să transforme teologia în doxologie, trecând de la *omoousia* Fiului la *omotimia* doxologică a Duhului. Ceea ce Biserica a definit ca adevăr al credinței în Simbolul Constantinopolitan a fost transpus în veacurile următoare

---

[597] Cf. S. Salaville, „La fête du concile de Nicée", p. 445, nota 6.

[598] „Der heutige orthodoxe Gottesdienst ist das Werk der ganzen orthodoxen Kirche, das ehrwürdige Ergebnis der Zusammenarbeit aller Glieder der Ekklesia, der Mönche und Priester, der Theologen und Gläubigen, von denen die meisten unbekannt blieben". Ene Branişte, „Der orthodoxe Gottesdienst in der Welt von heute. Gedanken eines rumänischen orthodoxen Theologen", în: *Wegzeichen. Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA*, hrsg. von Ernst Chr. Suttner und Coelestin Patock OSA, Würzburg, 1971, p. 474.

în imne și doxologii, în stihiri și laude, în paremii și sinaxare. Succintul text al Simbolului N-C[599] este parafrazat și reformulat în peste douăzeci de pagini din *Penticostar*, în care este cântată dogma Preasfintei Treimi, fixată la Niceea și Constantinopol[600]. Simbolul a devenit, astfel, sursă de teologie și doxologie, într-o reflecție și bogăție de exprimări care nu cunosc sfârșit. Cultul devine „loc teologic", deoarece conține o teologie în act, o reflecție teologică la fel de serioasă ca și cea sistematică, dar mereu reluată și neîncetat aprofundată[601].

Formulările din Simbolul N-C nu epuizează în ele însele adevărul, ci doar îl indică și îl semnifică, deoarece adevărul revelat nu poate fi limitat la formule. El este un adevăr personal și existențial. Cunoașterea conceptuală de tip analitic a fost transformată în tadiția bizantină în cunoaștere doxologică, care este una trans-noetică și primește forma celebrării liturgice[602].

În imnele liturgice ale Duminicii celor 318 Sfinți Părinți de la Niceea sunt condamnate consecvent și în mod repetat persoana lui Arie și erezia ariană. Cei care îi urmează învățătura sunt numiți *„lupi primejdioși și molipsitori"*[603], care Îl

---

[599] Chiar dacă este într-un fel anacronic să fie cântate învățăturile Crezului Niceo-Constantinopolitan la o sărbătoare dedicată Sfinților Părinți de la Sinodul I Ecumenic, unde ar trebui menționate doar cele ale Crezului de la Niceea, pentru autorii textelor sacre dogma Sfintei Treimi era deja formulată în totalitatea ei. Deși textele conțin o teologie treimică completă, ele insistă mai ales asupra relației dintre Tatăl și Fiul.

[600] Ne referim la slujba Sfinților Părinți de la Sinodul I Ecumenic, pomeniți în duminica de dinaintea Rusaliilor.

[601] Cf. André Scrima, *Biserica liturgică*, p. 189.

[602] André Scrima, *Biserica liturgică*, p. 184-186.

[603] Cf. Stihira a 3-a a Sfinților Părinți de la Laudele Utreniei. Întreaga slujbă a Părinților este publicată în *Penticostar*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 266-287. Din această ediție vom cita toate textele folosite în acest capitol.

consideră pe Fiul lui Dumnezeu *„făptură, iar nu Dumnezeu"*[604]. Condamnarea este făcută din perspectivă soteriologică, deoarece o astfel de învățătură pune în primejdie mântuirea noastră. Astfel, *„Arie cel nebun [...] este tăiat de la trupul Bisericii, cu sabia cea tăioasă a Părinților"*[605] sau cu *„sabia Duhului, precum Duhul le-a grăit lor"*[606]. Formulările Simbolului sunt astfel înțelese ca inspirate de Duhul lui Dumnezeu.

În paralel cu această *damnatio* a ereziei ariene au loc lauda și doxologia adevărului niceean, singurul mântuitor. Nu este cântată numai taina deofiinţimii Tatălui cu Fiul, ci și închinarea întregii Biserici *„Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt, Treimii celei de o ființă, întru o Dumnezeire"*[607].

Mai mult decât atât, este amintit Crezul Niceean ca operă teologică scrisă, în care este mărturisită adevărata credință mântuitoare:

> *„Adunând toată știința sufletului, și împreună cu Dumnezeiescul Duh cercetând, Sfinții Părinți au așternut în scris, cu litere dumnezeiești, fericitul și sfântul Simbol, în care [...] ne învață foarte lămurit că Cuvântul este deopotrivă fără de început cu Tatăl și cu totul adevărat de aceeași ființă"*[608].

Simbolul constituie delimitarea adevărului de erezie, în sensul „horosurilor" (delimitărilor) emise de următoarele Sinoade Ecumenice:

---

[604] Prima Stihiră a Sfinților Părinți de la „Doamne strigat-am".
[605] Canonul Sfinților Părinți de la Utrenie, Cântarea a 3-a.
[606] Stihira a 4-a a Sfinților Părinți de la „Doamne strigat-am".
[607] Slava Părinților de la Stihoavna Vecerniei.
[608] Stihira întâi a Sfinților Părinți de la Laudele Utreniei.

„Păşunea ereziei celei cumplite a lui Arie aţi îngrădit-o ca nişte doctori ai sufletelor şi ai trupurilor, punând înaintea tuturor sfântul Simbol al credinţei“[609].

Un alt aspect ce trebuie remarcat este faptul că sărbătoarea este dedicată Sfinţilor Părinţi de la Niceea, iar nu sinoadelor ca evenimente, pentru că în cultul ortodox sunt pomenite persoanele participante la istoria mântuirii. Părinţii sunt numiţi *„purtători şi cugetători de Dumnezeu“*, *„păzitori credincioşi ai apostoliceştilor predanii“*, *„luceferi“* sau *„guri de aur ale Cuvântului“*. În acelaşi timp, credincioşii şi Părinţii sinodali se întâlnesc în sinaxa liturgică într-o dublă doxologie, a Bisericii luptătoare şi a celei triumfătoare, care mărturisesc împreună acelaşi adevăr în „astăzi“-ul etern al împărăţiei divine[610]. Imnele liturgice spun că soborul s-a adunat „acum“, că Părinţii sunt „astăzi“ în Niceea. Astfel, tema contemporaneităţii tuturor celor ce au crezut şi cred de-a lungul veacurilor în dumnezeirea lui Hristos este proprie acestei sărbători.

Dincolo de aspectele teologice, trebuie remarcată importanţa acordată acestei prăznuiri în cultul bizantin, datorită prezenţei paremiilor, prescrise de tipic doar la sărbătorile Mântuitorului, ale Maicii Domnului şi ale Sfinţilor. Cele trei citiri vechi-testamentare alese pentru toate sărbătorile Sinoadelor Ecumenice sunt: *Geneză* 14, 14-20; *Deuteronom*

[609] Cântarea a 9-a din Canonul Utreniei.

[610] Cf. Daniel Benga, „Între timpul istoriei şi timpul lui Dumnezeu. *Transcenderea temporalităţii* în teologia siriacă a secolului al IV-lea“, în: *Timp şi spaţiu. O abordare din perspectiva ştiinţelor umaniste*, coordonator Lucreţia Vasilescu, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2006, p. 102-111.

1, 8-12 și 15-17 și *Deuteronom* 10, 14-21. Avraam care l-a eliberat pe Lot din robie cu 318 slujitori și a fost binecuvântat de Melchisedec ca *typos Christi*, dăruirea pământului făgăduit și așezarea de judecători peste popor sunt teme biblice cu reverberații tipologice[611] și se referă la înțelepciunea sinodalilor niceeni.

Moștenirea liturgică a Simbolului este însă mult mai completă, dar spațiul acestei lucrări nu permite o prezentare dezvoltată a ei. Cred că este suficient dacă precizăm că teologia Crezului, care descrie atât Treimea imanentă, cât și pe cea iconomică, este prezentă în toate doxologiile finale ale cultului ortodox. Prin aceasta, tradiția liturgică răsăriteană păstrează în însăși inima ei credința Simbolului că Duhul trebuie închinat și slăvit împreună cu Tatăl și cu Fiul.

Ceea ce dorește această sărbătoare a celor 318 Părinți de la Niceea este redat minunat în prima cântare din Canonul Sfinților Părinți:

> *„Pe preasfântul Sobor al Sfinților Părinți lăudându-l, strigând mă rog Ție, Hristoase, să se păzească în mine preasfânta învățătură a hotărârilor lui".*

8.4 Simbolul credinței în grafia culorilor

Adevărul dogmatic nu se înscrie în Răsăritul bizantin numai în oficiul liturgic ca atare, ci și în iconografie, care nu

---

[611] Cu privire la tipologie cf. Wolfgang Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969, p. 89 ș.u.

este o artă subalternă în celebrarea liturgică[612]. Definiția credinței formulată la Sinodul VII Ecumenic (Niceea, 787) spune că icoana este grafie a sensurilor revelației, fiind în acord cu Evanghelia și folositoare spre încredințarea adevăratei Întrupări a lui Dumnezeu Cuvântul[613]. Simbolul credinței poate fi scris, conform acestui *Horos* sinodal, cu litere sau cu culori[614]. Această definiție a făcut posibil ca Sinoadele Ecumenice și însuși Crezul să devină icoane, iar aceasta este tema de care ne vom ocupa mai jos.

8.4.1 „Pe tronul imperial aurit Sfânta Evanghelie, iar Părinții scriu Crezul" – reprezentările iconografice ale Sinoadelor Ecumenice

Dacă receptarea Simbolului credinței în calendarul ortodox a fost determinată de disputele hristologice, fixarea acestuia în iconografie, sub forma reprezentării Sinoadelor Ecumenice, a fost rezultatul disputelor teologice ale perioadei iconoclaste. Împăratul monotelit Filipikos Bardanes (711-713) nu a acceptat în anul 711 să intre în palatul imperial, până nu a fost înlăturată scena ce reprezenta Sinodul VI Ecumenic,

---

[612] Cf. André Scrima, *Biserica liturgică*, p. 187-188.

[613] Cf. Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 193.

[614] A se vedea pentru cele ce urmează Daniel Benga, „Das Erbe der ökumenischen Konzilien im Kultus, in der Ikonographie und im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche", în: *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. von Dagmar Heller und Johann Schneider, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, nr. 83), Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2009, p. 152-173.

iar mai apoi s-a lăsat pictat în picioare în centrul celorlalte cinci Sinoade Ecumenice sub arcada Millionului, după cum ne relatează diaconul Agathon[615]. Frescele Sinoadelor Ecumenice s-au păstrat la Million până în anul 764, când au fost șterse de împăratul Constantin V Copronimul (740-775), unul din cei mai fanatici dușmani ai icoanelor, după cum ni se relatează în *Viața Sfântului Mucenic Ștefan cel Nou Mărturisitorul* († 766)[616]. Din aceste mărturii se poate remarca faptul că receptarea Sinoadelor Ecumenice în programul iconografic al Bisericii Răsăritului s-a făcut aproape concomitent cu asumarea liturgică a acestora.

În manuscrisul grec 510 de la Biblioteca Națională din Paris (datat în anul 880), care conține anumite cuvântări ale Sfântului Grigorie de Nazianz, se păstrează o prețioasă miniatură a Sinodui II Ecumenic[617], prima reprezentare păstrată a unui Sinod Ecumenic. Miniatura este descrisă de M. H. Omont astfel:

---

[615] Diaconul Agathon, *Epilogus*, în: Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus XII, col. 192-196, *apud* S. Salaville, „L´Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", în: *Échos d´Orient*, XXV (1926), p. 144.

[616] Cf. S. Salaville, „L´Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", p. 144.

[617] Următoarea reprezentare cunoscută a unui alt sinod ecumenic (al VII-lea) se află într-un *Menologion* al împăratului bizantin Vasile al II-lea (976-1025). Cf. S. Salaville, „L´Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", p. 144-148. O descriere a scenei Sinodului VII Ecumenic din *Menologionul* împăratului Vasile al II-lea oferă Wilhelm Nyssen, *Începuturile picturii bizantine*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975, p. 133-137. Referitor la reprezentările cunoscute ale Sinodului IV Ecumenic a se vedea Alfons M. Schneider, „Die Ikonographie des Konzils von Chalkedon", în: A. Grillmeier și H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon, Band II – Entscheidung um Chalkedon*, Würzburg, 1953, p. 757-760.

Sinodul II Ecumenic (sec. IX) – cea mai veche reprezentare păstrată

„Pe tronul imperial, în întregime aurit, împodobit cu nestemate și mărgăritare și acoperit cu o stofă purpurie, tivită cu verde, este așezată Sfânta Evanghelie, deschisă și cu marginile filelor albastre. În partea de jos și în stânga estradei aurite, împodobită de asemenea cu pietre scumpe, este așezat în primul rând împăratul Teodosie (ΘΕΟΔΟΣΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ), cu aureolă de aur, purtând însemnele imperiale, iar alături de el sau în fața sa, formând un semicerc în jurul tronului imperial, sunt așezați ierarhii de la cel de-al doilea sinod, de la Constantinopol (ΣΥΝΟΔΟΣ ΔΕΥΤΕΡΑ), întruniți în 381 pentru a condamna învățăturile lui Macedonie. În partea de jos a treptelor se află un jertfelnic de formă cubică, vopsit în albastru, pe care este așezată, între două rulouri, o carte închisă, legată în roșu, cu marginile filelor galbene. Mai jos, cu un genunchi la pământ, cu capul ușor dat pe spate și o mână întinsă către împărat, se află ereticul Macedonie (ΜΑΚΕΔΟΝΙΟΣ), înveșmântat într-o tunică lungă, albastră, tivită cu roșu și acoperită cu o manta trandafirie. Toată partea de jos din dreapta a miniaturii a fost înlăturată; potrivit mărturiei lui Banduri, acolo se putea vedea odinioară înfățișat un alt eretic, Apolinarie, condamnat de același sinod și împotriva căruia a scris tot Sfântul Grigorie de Nazianz"[618].

[618] M. H. Omont, *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale du VI-e au IX-e siècle*, Paris, 1902, p. 28 *apud* S. Salaville, „L'Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", p. 147. Imaginea reprezentată în această carte este preluată din lucrarea lui M. H. Omont.

Această reprezentare este „scrierea" în culori a mărturisirii de credință cu privire la dumnezeirea Sfântului Duh, similară celei din imnografia liturgică. Centrul reprezentării nu este dominat de împărat și ierarhi, precum în reprezentările mai târzii, ci de Sfânta Evanghelie, ca fundament al credinței. Cea de-a doua carte trebuie să fie cea a Sfintei Tradiții, așezată pe altarul de jos, iar cele două rulouri par sa simbolizeze deciziile primelor două Sinoade Ecumenice[619], deci Simbolurile de la Niceea și Constantinopol, în care a fost sintetizată întreaga învățătură de credință a Sfintei Scripturi și a Tradiției primelor veacuri, referitoare la Sfânta Treime. Astfel, cele două rulouri din această miniatură sunt primele imagini simbolice ale Crezului cunoscute până astăzi.

Cea mai veche reprezentare iconografică a Sinoadelor Ecumenice se află în nava centrală a Bisericii Nașterii din Betleem și acoperea odinioară cei doi pereți cu ferestre ce se ridicau deasupra navelor laterale. Meșterii care au executat aceste mozaicuri au fost Vasile și Efrem din Constantinopol, din însărcinarea împăratului bizantin Manuel Comnenul, în anul 1169. Pe peretele de nord și pe cel de sud ai bisericii sunt reprezentate 13 sinoade: 7 ecumenice și 6 locale. Cel mai bine păstrate sunt scenele primelor patru Sinoade Ecumenice. Sinoadele sunt reprezentate după aceeași schemă: două semicercuri unesc trei coloane, astfel că rezultă două câmpuri de reprezentare pentru fiecare sinod. În fiecare câmp se află câte un iconostas, împodobit cu materiale prețioase. Pe unul este așezată Evanghelia, iar pe celălalt o altă carte, ce reprezintă probabil Sfânta Tradiție. Alături de

[619] Cf. S. Salaville, „L'Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", p. 147.

Biserica Naşterii din Betleem
Nava centrală

ele arde o lumânare sau se vede o cădelniță din care se înalță fumul de tămâie. Deasupra acestei reprezentări sunt redate în limba greacă date istorice cu privire la desfășurarea sinodului, în partea stângă, precum și hotărârile dogmatice, în partea dreaptă. Prin reprezentarea strămoșilor lui Hristos, după genealogia Evanghelistului Luca, pe același perete cu Sinoadele Ecumenice, pictorii au realizat o mărturisire pictată cu privire la faptul că Cel născut în Betleem din Fecioara Maria este Dumnezeu adevărat și om adevărat[620].

De remarcat este centralitatea celor două cărți, Sfânta Evanghelie și Sfânta Tradiție, în cadrul reprezentării iconografice, care în veacurile următoare s-a pierdut, scenele avându-l în centrul lor pe împărat. Această veche tipologie

[620] Cf. Erhard Gorys, *Heiliges Land. Ein 10000 Jahre altes Kulturland zwischen Mittelmeer, Rotem Meer und Jordan*, DuMont Buchverlag, Köln, 2000, p. 178-180. Pe lângă cele șapte Sinoade Ecumenice, cele șase sinoade locale reprezentate sunt: Ancyra (314), Antiohia (272), Sardica (347), Gangra (sec. 4), Laodiceea (sec. 4) și Cartagina (254). Cf. S. Salaville, „L´Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", p. 153.

a Sinoadelor Ecumenice corespunde nu numai teologic cu formularea Crezului pe baza revelației din Sfânta Scriptură și în acord cu Tradiția, ci și istoric, deoarece în timpul dezbaterilor purtate în cadrul sinoadelor în centru era așezată întotdeauna Sfânta Evanghelie, iar uneori Sfânta Cruce sau chiar Sfinte Moaște de-ale martirilor[621].

În secolele următoare apar tot mai des reprezentări ale Sinoadelor Ecumenice în programele iconografice ale Răsăritului, în special în bisericile Muntelui Athos și în Bulgaria medievală. Cel care a sintetizat la începutul veacului al XVIII-lea întreaga tradiție a reprezentării sinoadelor a fost ieromonahul athonit Dionisie din Furna, care a alcătuit celebra sa *Ermineia tis zografikis technis,* după modele anterioare[622]. Această sinteză a picturii bizantine precizează cu detalii cum trebuie reprezentate toate cele șapte Sinoade Ecumenice.

Erminia lui Dionisie, după ce prezintă locul, timpul, împăratul care l-a convocat și numărul sinodalilor, prevede pentru Sinodul I Ecumenic următoarea scenă:

> *„Casă și deasupra Sfântul Duh, și Sfântul Constantin șezând în mijloc pe scaun; și despre amândouă părțile șezând sfinți arhierei îmbrăcați arhierește: Silvestru, papă al Romei, Alexandru al*

---

[621] Cf. diac. asist. dr. Viorel Ioniță, „Raportul dintre Scriptură și Tradiție în hotărârile sinoadelor ecumenice", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), nr. 2, p. 265. Nicolae Chifăr, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, (OIKONOMIA 32), Erlangen, 1993, p. 136. La Sinodul IV Ecumenic de la Calcedon (451), sinodalii au apelat chiar la moaștele Sfintei Eufimia, deplasându-se la biserica unde erau păstrate.

[622] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sophia, București, 2000.

Constantinopolei, Alexandru al Alexandriei, Eustatie al Antiohiei, Macarie al Ierusalimului, Sfântul Pafnutie Mărturisitorul, Sfântul Iacov al Nisibei, Sfântul Pavel al Neocezareei, și alți arhierei și părinți șezând de jur împrejur, și în mijlocul lor un filosof minunându-se. [...] Și ereticii cei de un cuget cu Arie, șezând mai jos decât toți. Iar Sfântul Atanasie din Alexandria, diacon, tânăr, fără de barbă, șezând, scrie [începutul Simbolului credinței]: «Cred întru unul Dumnezeu...», până la «Și întru Duhul Sfânt...»"[623].

Sinodul I Ecumenic, Mănăstirea Snagov (sec. XVI)

[623] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, p. 218.

Dionisie din Furna recomandă pentru cel de-al doilea Sinod Ecumenic următoarea reprezentare:

> *„Casă și deasupra Sfântul Duh, și în mijloc marele Teodosie șezând pe scaun; și despre amândouă părțile lui, șezând acești Sfinți Părinți: Sfântul Timotei al Alexandriei, Meletie al Antiohiei, Chiril al Ierusalimului, Grigorie (de Nazianz) Teologul, patriarhul Constantinopolei, [și Damasus, papa Romei], și scriu Crezul de la «Și întru Duhul Sfânt... » până la sfârșit. Și aproape lângă dânșii alți arhierei și părinți șezând. Și la cealaltă parte, șezând (eretici) macedonieni și vorbind"*[624].

Dincolo de inexactitățile istorice legate de prezența episcopilor Silvestru și Damasus ai Romei la primele două Sinoade Ecumenice, remarcăm două evoluții interesante. Prima este evident pierderea centralității celor două cărți (Evanghelia și Tradiția), care dominau vechile scene, locul lor fiind luat de împărații care le-au convocat. Acestea nu au dispărut în reprezentările mai noi, ci au fost așezate în mâinile ierarhilor prezenți, ca temei al învățăturilor formulate de aceștia. Începând din veacul al XIV-lea, în reprezentările Sinoadelor Ecumenice apar în fundal soldați[625], lănci și sulițe, elemente ce nu au fost preluate în *Erminia* lui Dionisie, probabil ca garanți ai imperiului pentru adevărul de credință.

---

[624] Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, p. 219.

[625] Prima reprezentare cunoscută de acest tip se află în Biserica Sfinții Petru și Pavel din Veliko Târnovo, datând din veacul al XIV-lea. Cf. S. Salaville, „L´Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", p. 162 și 165.

Sinodul I Ecumenic, Catedrala Patriarhală (sec. XIX)

Sinodul II Ecumenic, Catedrala Patriarhală (sec. XIX)

Cea de-a doua evoluție se referă la scrierea efectivă a Simbolului credinței în icoana sinodală, astfel că privind cele două reprezentări putea fi citit textul integral al Simbolului N-C. Chiar și aici avem o inexactitate ce ține de transmiterea textului Simbolului Niceean. Este evident că Dionisie și zugravii contemporani sau anteriori lui nu cunoșteau faptul că primele șapte articole ale Crezului Constantinopolitan nu sunt identice cu cele ale celui Niceean. Astfel, textul Crezului din reprezentarea Sinodului I Ecumenic

Sinodul I şi II Ecumenic – Sala Sfântului Sinod,
Reşedința Patriarhală (2010)

Sfinții Părinți de la Sinodul I Ecumenic
Iaşi, 2006

nu corespunde cu evenimentul reprezentat, deoarece atunci a fost elaborat un text diferit.

Locul reprezentării sinoadelor este deosebit de important din punct de vedere teologic, deoarece manualul lui Dionisie prevede să fie pictate în pridvorul bisericii, alături de Judecata de Apoi. Motivul teologic care stă în spatele acestei alegeri

este concepția că pentru a avea izbândă la judecată este nevoie de mărturisirea adevăratei credințe a Bisericii, sintetizată în marile dogme trinitară și hristologică.

Într-un tip iconografic deosebit, icoanele rusești numite „Înțelepciunea și-a zidit sieși casă", există o nouă semnificație

Icoana „Înțelepciunea și-a zidit sieși casă",
Mânăstirea Kirillov din Novgorod (sec. XVI)

pe care reprezentarea Sinoadelor Ecumenice o primește. Este vorba de un tip de icoană euharistică foarte complex, cu o mulțime de scene – Maica Domnului sub chipul de *Casă a Înțelepciunii*, Înțelepciunea personificată, Împărțirea vinului, Jertfirea animalelor, Potirul euharistic – desfășurate sub acoperișul unei biserici cu șapte cupole, sub care sunt reprezentate scenele Sinoadelor Ecumenice[626]. Această icoană euharistică, pictată în Mănăstirea Kirillov de lângă Novgorod (sec. XVI)[627], exprimă în grafia culorilor faptul că prefacerea euharistică a pâinii și a vinului are loc numai unde se mărturisește dreapta credință. Icoana este pandantul iconografic al înțelegerii liturgice a introducerii Crezului în Sfânta Liturghie. Cu alte cuvinte, adevărul credinței dă valabilitate celebrării liturgice.

8.4.2 Icoanele Crezului – mărturisiri de credință în scene și culori

Biserica Ortodoxă a împărțit Crezul în douăsprezece articole. Plecând de la aceasta, s-a dezvoltat un tip de icoană ce reprezintă în culori cele douăsprezece articole ale Crezului. Nu este deloc surprinzător că Ortodoxia a dezvoltat o astfel de

[626] Cf. Karl Christian Felmy, „«Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin». Die Ikonen der Weisheit und die Göttliche Liturgie", în: Karl Christian Felmy und Eva Haustein-Bartsch (Hgg.), *Die Weisheit baute ihr Haus. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen,* München, 1999, p. 53-54. Imaginea a fost preluată din această lucrare.

[627] Cercetătoarea T. A. Sidorova a identificat în spațiul rusesc și baltic șapte icoane cu compoziția scenelor înrudită cu aceasta. Cf. Karl Christian Felmy, „«Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin». Die Ikonen der Weisheit und die Göttliche Liturgie", p. 53.

icoană, deoarece Crezul este rostit zilnic în rugăciunile fiecărui creştin. Dimpotrivă, ne mirăm că astfel de icoane sunt destul de rare şi de faptul că nu s-a dezvoltat o erminie de reprezentare. Cunoaştem astfel de icoane ruseşti, din secolele XVII-XVIII, dar şi româneşti, din secolul al XIX-lea, realizate probabil sub influenţă rusă.

Icoana Simbolului de credinţă de la Muzeul Rus din Sankt Petersburg, datată în anii 1668-1669, reprezintă în partea de sus Sfânta Treime sub chipul „Paternităţii", înconjurată de 9 cete de îngeri. Dedesubt este pictat Crezul în 12 scene, aşezate una după cealaltă, pe patru rânduri, de la dreapta la stânga[628]. Scenele nu pot reprezenta toate momentele din istoria mântuirii descrise de Crez, deoarece un articol al acestuia cuprinde mai multe momente. Este remarcabilă, de exemplu, scena numărul patru, care corespunde articolului din Crez: *„Şi s-a răstignit pentru noi în zilele lui Ponţiu Pilat şi a pătimit şi s-a îngropat"*. Aici sunt reprezentate toate cele trei evenimente descrise de Simbol într-o singură compoziţie foarte complexă, unde observăm atât Patimile, cât şi răstignirea şi punerea în mormânt ale Mântuitorului.

O a doua icoană a Crezului, mult mai complexă decât prima, ce conţine nu mai puţin de 24 de scene, aflată la Muzeul de icoane din Recklinghausen (Germania), datată în veacul al XVIII-lea, în centrul Rusiei, se diferenţiază de prima atât în colorit, cât şi în construcţia scenelor. Simbolul credinţei este scris de jur împrejurul scenelor în articole cu litere de aur[629]. Imagini ale Sfintei Treimi şi ale lui Hristos

[628] Cf. Karl Christian Felmy, *Das Buch der Christus-Ikonen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2004, p. 178-179. Cele două icoane ruseşti ale Crezului au fost preluate din această lucrare.

[629] Cf. Karl Christian Felmy, *Das Buch der Christus-Ikonen*, p. 180-181.

Icoană Crez, St. Petersburg (sec. XVII)

Icoană Crez, Moscova (sec. XVIII)

pe tron împart icoana în două jumătăți, arătând prin aceasta că întreaga iconomie a mântuirii se desfășoară sub pronia Sfintei Treimi. Reprezentarea centrală din primul rând de scene al icoanei Crezului îi înfățișează pe Sfinții Părinți ai Bisericii, probabil adunați în sinod, deoarece toți se află în jurul Sfintei Evanghelii. Astfel, avem în față o icoană a Sinoadelor Ecumenice, reprezentate sintetic într-o singură scenă, dar în același timp și una a Crezului.

La noi în țară se păstrează o reprezentare a Crezului într-o icoană diptic, aflată în Muzeul Mânăstirii Cernica (a se vedea această reprezentare iconografică la p. 314-315). Dipticul Crezului provine din secolul al XIX-lea, fiind o pictură de influență barocă. În douăsprezece scene conturate de chenare cu foiță de aur și despărțite de coloane sunt reprezentate în mod fidel toate cele douăsprezece articole ale Crezului. Textul acestuia este scris pe o mahramă ce se întinde deasupra scenelor[630].

Aceste reprezentări nu sunt nimic altceva decât „o mărturisire de credință pictată". Ultimele două reprezentări, icoana din Recklinghausen și dipticul de la Mănăstirea Cernica, reprezintă Crezul scris atât cu litere, cât și în culori, drept cea mai deplină și totală mărturisire a credinței în Preasfânta și de viață făcătoarea Treime.

---

[630] Cf. *Simbolul de credință creștin-ortodox*, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Editura *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2010, p. 8-9.

Icoană Crez (I), Mănăstirea Cernica (sec. XIX)

Icoană Crez (II), Mănăstirea Cernica (sec. XIX)

9

Crezul Niceo-Constantinopolitan la teologii străromâni și în primele tipărituri românești

9.1 Simbolul Niceo-Constantinopolitan la teologii străromâni

Aminteam într-un subcapitol anterior[631] că istoricul Eusebiu de Cezareea, referindu-se la episcopii participanți la Sinodul de la Niceea (325), menționa: „nu lipsea din ceată nici cel al sciților"[632]. Această informație, coroborată cu cea a istoricului anonim din Cyzic, care afirma că „fiecare din cele două Sciții"[633] au fost reprezentate la Sinodul I Ecumenic, i-a condus pe cercetători la concluzia că un episcop din Sciția Minor, foarte probabil cel de Tomis (numele este disputat până azi), a participat la lucrări, fiind astfel unul din autorii Simbolului Niceean.

Credința niceeană a fost păstrată cu sfințenie în ținuturile Dobrogrei de azi și în timpul disputelor ariene ulterioare sinodului[634]. Un episod ilustrativ în această privință îl constituie disputa dintre împăratul arian Valens (364-378)

---

[631] A se vedea subcapitolul 6.2.2.

[632] Eusebiu de Cezareea, *Viața lui Constantin cel Mare*, III, 7, 1.

[633] Anonymus von Cyzikus, *Historia Ecclesiastica* (II, 38, 80), p. 356-357.

[634] Ereticii amintiți de izvoarele istorice ale vremii în părțile de Răsărit ale Daciei și în Dobrogea erau arienii și audienii. Cf. Emilian Popescu,

și episcopul Bretanion al Tomisului, din anul 369, redată în cartea a VI-a a *Istoriei bisericești* a avocatului constantinopolitan Sozomen:

> *„În timpul acela oblăduia Bretanion, și împăratul Valens a venit în Tomis. Intrând în biserică și îndemnându-l, cum obișnuia el, să se unească cu cei din secta potrivnică (a arienilor, n.n.), Bretanion a discutat cu mult curaj în fața stăpânitorului despre dogma de la Sinodul din Niceea, apoi l-a părăsit și s-a dus în altă biserică, iar poporul l-a însoțit. [...] Și prinzându-l pe Bretanion, a poruncit să-l ducă în exil, iar nu mult după aceea a dat ordin să fie adus din nou (la locul său). Căci cum cred eu, vedea bine că sciții sunt supărați pentru exilarea episcopului și se temea să nu pună la cale o răscoală [...] În acest chip Bretanion s-a arătat mai puternic decât zelul stăpânitorului: era de altfel un bărbat destoinic și renumit prin virtutea vieții sale, după cum mărturisesc și sciții înșiși"*[635].

Episodul relatat mai sus demonstrează atât receptarea hotărârilor niceene în ținutul Dobrogei de azi, cât și fidelitatea sciților și a populației greco-romane din Tomis față de

---

„Mișcarea audienilor în Dacia Pontică și nord-dunăreană (sec. IV-VI)", în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCVI (1978), nr. 9-10, p. 1053-1069.

[635] Sozomen, *Istoria bisericească*, VI, 21, 2 în: *Fontes Historiae Dacoromanae*, tom. II, București, 1970, p. 224-225. Cf. pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 144-145.

credința celor 318 Părinți de la Niceea, păstrată de episcopul locului împreună cu tot poporul. Dobrogea apare din acest document ca unul din puținele bastioane ale Imperiului Roman, condus în acele vremuri de împărați arieni, în care erezia ariană nu a reușit să se impună.

Ortodoxia credinței a fost păstrată și de urmașul lui Bretanion, Gerontius sau Terentius de Tomis, participant la Sinodul al II-lea Ecumenic[636], deci unul dintre autorii și semnatarii Crezului Niceo-Constantinopolitan. El a fost amintit în edictul imperial din 30 iulie 381, unde împăratul Teodosie cel Mare l-a menționat printre episcopii care țin dreapta credință în Preasfânta Treime și cu care toți ceilalți ierarhi trebuie să rămână în comuniune[637].

Din cele de mai sus reiese faptul că doi episcopi tomitani din secolul al IV-lea au fost participanți direcți la primele două Sinoade Ecumenice, unde s-a redactat Simbolul Niceo-Constantinopolitan, iar un al treilea, Bretanion, îl înfrunta în 369 pe împăratul arian Valens, alegându-se cu exilul în urma mărturisirii credinței niceene.

Acestora le-au urmat mai mulți teologi străromâni, ca Niceta de Remesiana, Ioan Casian și Dionisie Exiguul[638], care fac parte dintre Sfinții Părinți martori, dar și interpreți ai unor simboluri de credință folosite în contextele istorice și teologice în care au activat. Sfântul Niceta comentează

---

[636] A se vedea capitolul 7.1.3.

[637] Cf. *Codex Theodosianus* XVI, 1, 3 *apud* Adolf Martin Ritter, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol*, p. 128, nota 2.

[638] A se vedea ampla monografie a pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

simbolul baptismal folosit la Remesiana la sfârșitul secolului al IV-lea, un crez roman puțin modificat; Sfântul Ioan Casian ne-a transmis un comentariu la simbolul baptismal antiohian, folosit în cetatea de pe Orontes la începutul secolului al V-lea; iar Sfântul Dionisie Exiguul este martorul variantei latine a Crezului Niceo-Constantinopolitan fără *Filioque*. Deși fiecare a folosit un alt simbol de credință, în funcție de contextul în care a activat, toți au primit apelativul de Sfânt, ceea ce presupune și ortodoxia mărturisirilor de credință folosite de aceștia. Această realitate deschide uși noi pentru a înțelege modul creator în care Sfinții Părinți au formulat și mărturisit credința Bisericii celei una a lui Hristos în primul mileniu creștin.

Sfântul Niceta de Remesiana (335/338 – 414/420) a cunoscut teologia niceeană și a susținut-o, dar rămâne un martor și un interpret important al Simbolului Roman. Comentariul său, *De Symbolo*, a fost realizat cândva după 370[639] și exemplifică faptul că receptarea Crezului Niceean în ritualurile baptismale locale s-a realizat progresiv și în timp îndelungat. Scriitor de limbă latină, aflat în legătură cu teologi apuseni (de ex. Paulin de Nolla), Sfântul Niceta a comentat următorul simbol baptismal[640]:

---

[639] Cf. Claudio Moreschini și Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. Tomul II,1 – De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Elena Caraboi ș.a., Editura Polirom, Iași, 2004, p. 313.

[640] Atât simbolul baptismal local, cât și comentariul Sfântului Niceta de Remesiana sunt traduse în limba română. Cf. Sfântul Niceta de Remesiana, *Opere*, traducere din limba latină, introducere și note de lect. dr. Ovidiu Pop, Editura Sophia, București, 2009, p. 84-109. O prezentare a

„Credo in deum patrem, omnipotentem et in filium eius Iesum Christum, natum ex Spiritu sancto et ex virgine Maria, passum sub Pontio Pilato, crucifixum, mortuum, tertia die resurrexit vivus a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam catholicam, communionem sanctorum, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam".

„Cred în Dumnezeu Tatăl, Atotputernicul și în Fiul Său Iisus Hristos, născut din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, Care a pătimit sub Ponțiu Pilat, a fost răstignit, a murit, S-a ridicat viu dintre cei morți a treia zi, S-a înălțat la ceruri, șade de-a dreapta Tatălui, de unde va veni să judece viii și morții; și în Duhul Sfânt, în sfânta Biserică catholică (soborniceasc ă), în comuniunea sfinților, în iertarea păcatelor, în învierea trupului (cărnii) și în viața veșnică".

Acest crez a fost reconstituit de cercetători din comentariul lui Niceta de Remesiana la simbolul credinței păstrat în lucrarea *De Symbolo*[641]. După cum se poate remarca este

simbolului baptismal și a comentariului Sfântului Niceta de Remesiana la acest simbol a realizat asist. dr. Gina-Luminița Scarlat, *Comentariile la Simbolurile de credință*, p. 127-139. Citâm mai jos textul latin redat de John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 174, în traducere proprie.

[641] Cf. Ovidiu Pop-Brâncuș, *„Pro captu mentis*. O tâlcuire pe înțelesul credincioșilor a *Simbolului de credință*, datorată Sfântului Niceta de Remesiana", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, X (2010), p. 355-364.

o variantă amplificată a Crezului Roman. Interesantă este expresia *„S-a ridicat viu dintre cei morți“*, caracteristică mărturisirilor de credință spaniole. Sfântul Niceta de Remesiana este primul teolog creștin care a comentat un simbol de credință ce conține expresia *„communio sanctorum“*. În comentariul său la crez, teologul străromân se întreabă:

> *„Ce este Biserica altceva decât adunarea tuturor sfinților? Căci de la începuturile lumii patriarhii Avraam, Isaac și Iacob sau profeții sau apostolii sau ceilalți drepți, care au fost, sunt și vor fi, formează o singură Biserică, fiindcă au fost sfințiți într-o credință și o mărturisire, pecetluiți într-un Duh și uniți într-un trup. Hristos este mărturisit și vestit în Scriptură ca fiind Capul acestui trup. Eu spun încă mai mult: chiar îngerii, puterile și stăpâniile din înălțime sunt uniți cu această Biserică una. [...] Așadar, crede că în această Biserică una vei obține comuniunea sfinților”*[642].

Din punct de vedere istoric nu se mai poate preciza dacă expresia *„communio sanctorum”* se referea la „sancta” sau la „sancti”[643], adică la comuniunea cu Sfintele Taine euharistice

---

[642] Niceta de Remesiana, *De symbolo*, 10 (A. E. Burn ed., *Niketa of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge, 1905, p. 48).

[643] Werner Elert crede că formula latină *„sanctorum communio”* nu poate fi interpretată numai în două sensuri, ci în trei, patru sau mai multe. Cf. Werner Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954, p. 166-169.

sau la comuniunea creştinilor întreolaltă, ştiut fiind că Sfântul Apostol Pavel întrebuința termenul de „sfinți" pentru toți membrii primelor comunități creştine. În realitate poate fi constatată o contopire a celor două înțelesuri: comuniunea persoanelor prin participare la aceleaşi Sfinte Taine[644].

Sfântul Ioan Casian (360/365-435) ne-a lăsat un comentariu la simbolul baptismal antiohian, încorporat în Cartea a VI-a a lucrării *De incarnatione Christi contra Nestorium*, redactată în anul 430 împotriva lui Nestorie, la cererea viitorului papă Leon cel Mare[645]. Teologul dobrogean aflat în sudul Galiei citează în acest tratat Simbolul antiohian (din nefericire doar partea hristologică a acestuia), pe care chiar Nestorie l-ar fi rostit la botezul său, demonstrând că ereziarhul antiohian nu mai respecta ceea ce a mărturisit atunci când a fost primit în Biserică. Simbolul antiohian citat și comentat de Sfântul Ioan Casian este următorul:

„Credo in unum et solum verum Deum, patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum.	„Cred într-Unul și Singurul Dumnezeu adevărat, Tatăl Atotputernicul, Creatorul tuturor creaturilor văzute și nevăzute.

[644] Cf. Arnold Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, zweite Auflage, Verlag Beck, München, 1997, p. 33-34.

[645] A se vedea traducerea în limba română a acestui tratat în volumul Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese. Așezămintele mînăstirești* și *Convorbiri duhovnicești*, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 769-882. Simbolul antiohian este citat în traducerea românească la p. 836-837, dar cu greșeli de traducere. O traducere românească

Et in dominum nostrum Jesum Christum, filium eius unigenitum et primogenitum totius creaturae, ex eo natum ante omnia saecula et non factum, deum verum ex deo vero, homousion patri, per quem et saecula compaginata sunt et omnia facta, qui propter nos venit et natus est ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, et tertia die resurrexit secundum scripturas, et ascendit in caelos, et iterum veniet iudicare vivos et mortuos.
Et reliqua"[646].

Și în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Lui Unul-Născut și Primul-Născut a toată zidirea, Care din El (Tatăl) S-a născut, nu a fost creat, mai înainte de toți vecii, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Tatăl, prin Care și veacurile au fost întocmite și toate au fost făcute, Care pentru noi a venit și S-a născut din Fecioara Maria, și s-a răstignit sub Pontiu Pilat și s-a îngropat, și a înviat a treia zi după Scripturi, și S-a înălțat la ceruri, și iarăși va veni să judece viii și morții.
Și celelalte".

Dintr-o predică a Sfântului Ioan Gură de Aur pot fi reconstituite alte expresii prezente în ultima parte a acestui simbol, anume: *iertarea păcatelor*, *învierea morților* și *viața veșnică*[647].

---

după textul grec refăcut la Stylianos Papadopoulos, *Patrologie*, vol. II/1: *Secolul IV (Răsărit și Apus)*, traducere de lector dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2009, p. 94-95. O evaluare a modului în care Sfântul Ioan a interpretat *Simbolul antiohian* la asist. dr. Gina-Luminița Scarlat, *Comentarii la Simbolurile de credință*, p. 56-62.

[646] Hans Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, p. 22.

[647] Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 184.

Pe lângă acestea, nu puteau lipsi din acest simbol articolele ce mărturiseau credința în Duhul Sfânt și Biserică, păstrate în toate simbolurile de credință ale vremii. Deoarece Sfântul Ioan Casian era interesat în tratatul său doar de hristologie, a citat numai articolul dedicat Fiului lui Dumnezeu. Simbolul antiohian este un vechi simbol baptismal în care au fost integrate expresii cheie ale teologiei niceene, prezente atât în Simbolul Niceean, cât și în cel Constantinopolitan, precum *„mai înainte de toți vecii"*, *„Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat"* sau *„de o ființă cu Tatăl"*. Pentru istoria teologică a Crezului Niceo-Constantinopolitan este suficient să reținem această transmitere până la noi a simbolului baptismal antiohian prin Sfântul Ioan Casian, precum și faptul că acesta atestă un proces încă necercetat în mod consecvent și amănunțit, anume receptarea formulelor cheie niceene în crezurile baptismale locale, ca primă fază a asumării teologiei niceene în cultul Bisericii vechi.

Despre varianta latină a Crezului Niceo-Constantinopolitan tradusă de Sfântul Dionisie Exiguul am vorbit într-un subcapitol precedent[648]. În concluzie, toți cei trei teologi străromâni sunt martori ai teologiei niceene, deși doar ultimul dintre ei citează și folosește Simbolul Niceo-Constantinopolitan. Cu toate acestea, ne-au transmis până azi vechi simboluri baptismale locale, precum și comentarii ale acestora, care sunt dovada unei teologii creatoare și misionare, în vederea câștigării păgânilor la creștinism, sau cu scopul de a apăra dreapta credință împotriva ereziilor vremii.

---

[648] A se vedea capitolul 7.9.

9.2 Crezul în primele tipărituri românești

Mergând pe urma tradiției Crezului în spiritualitatea românească ajungem de la Antichitatea creștină la epoca Reformei, în secolul al XVI-lea, moment în care au apărut și primele tipărituri românești. În acestea întâlnim pentru prima oară Simbolul credinței tradus în limba română, iar o cercetare a primelor traduceri conduce la rezultate foarte interesante.

Prima lucrare în limba română care conține un Crez este *Catehismul românesc* (Sibiu, 1544)[649], tradus prin osteneala lui Filip Pictor sau Filip Moldoveanul[650]. Editarea acestei cărți corespunde cu perioada în care propaganda luterană a devenit mai insistentă la Sibiu, după alegerea lui Petrus Haller în 1543 ca jude al orașului. Niciun exemplar al *Catehismului* nu s-a păstrat până azi; totuși el a fost reconstituit de I. Crăciun[651], fiind aproape identic cu cel tipărit de Coresi în 1559 la Brașov. Prototipul se pare că a fost un catehism protestant, luteran-german după unii (o variantă a *Micului catehism* al lui Martin Luther) sau calvin-unguresc după alții. Titlul catehismului – *„Întrebare creștinească"* –

[649] Cf. Ioan Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche. Tomul I: 1508-1830*, București, 1903, p. 21-23. P. P. Panaitescu este singurul dintre cercetătorii români care s-a opus ipotezei că acest catehism a fost tipărit de Filip Moldoveanul la Sibiu; cf. P. P. Panaitescu, „Les origines de l'imprimerie en langue roumaine", în: *Revue des études sud-est européenes*, nr. 1 (1968), p. 23-37.

[650] Gedeon Borșa, „Über die Anfänge des Buchdrucks in Hermannstadt und Kronstadt", în: Georg und Renate Weber (ed.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, Köln-Wien, 1985, p. 250.

[651] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 33-38.

nu se întâlneşte însă decât la catehisme husite, care l-au influenţat şi pe Martin Luther în elaborarea micului său catehism, ceea ce îndreptăţeşte şi ipoteza conform căreia la originea acestui text s-a aflat un izvor husit[652].

Crezul citat în acest catehism era cel Apostolic. Cercetările făcute pe modele ungureşti sau germane editate la Sibiu au arătat că în toate ediţiile catehismelor luterane textul folosit era cel al Simbolului Apostolic. Este vorba bineînţeles de influenţa tradiţiei apusene, care întrebuinţează Crezul Apostolic în cult până astăzi. Catehismul este format din întrebări cu privire la *Cele 10 porunci*, *Crez*, *Tatăl nostru* şi cele două Sfinte Taine recunoscute de luterani şi calvini, Botezul şi Euharistia.

La întrebarea: „Zi credinţa ce-au făcutŭ 12 Ap[o]s[to]li", se răspundea prin citarea *Simbolului Apostolic*, împărţit în trei articole:

> *„*Capŭ dintâi de fapta lumiei...* Crezŭ întru Dumnezeu, în Tatălŭ putearniculŭ, făcătoriulŭ ceriului şi alŭ pământului.*
>
> *Capŭ al doile descumpăratŭ* Şi întru unulŭ Domnŭ I[su]sŭ H[risto]sŭ, Fiiulŭ lu Dumnezeu, unulŭ născutŭ, ce să împeliţă den D[u]hulŭ sf[â]ntŭ şi să născu den fată curată Mariia. Chinuitŭ suptŭ Pilatŭ den Pontŭ, răstignitu-se-au, murit-au şi s'au îngropatŭ, şi s'au pogorîtu la iad şi învise a treia zi din morţi şi să sui în ceri şi şădea a dreapta Tatălui şi iară veni-va a judeca viii şi morţii.*

[652] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 7.

**Capŭ al treile de sf[i]nție* Și în D[u]hulŭ sf[â]ntŭ, într'una sfântă creștinească a săborului besearecă, ertăciunea păcatelorŭ, sculatulŭ morților și veri fi viu în vecie. Aminŭ"*[653].

Astfel, primul crez tipărit în limba română este Crezul Apostolic, preluat cu fidelitate aproape totală față de *Textus receptus* (Galia, sec. VII)[654]. Simbolul Apostolic era prezent în *Micul catehism* al lui Martin Luther, precum și în *Catehismul* publicat de Johannes Honterus la Brașov în 1548. Influențele protestante asupra acestui catehism le-am analizat în alt loc[655], dar printre ele se numără și folosirea Simbolului Apostolic în locul celui Niceo-Constantinopolitan. Este evidentă împărțirea Crezului în trei „capete" sau articole, dedicate celor trei Persoane ale Preasfintei Treimi, Cărora le sunt atribuite creația, răscumpărarea și sfințirea lumii. Pentru cititorul contemporan sunt foarte evidente începuturile limbii române literare, care nu poseda încă acele concepte și expresii necesare pentru a reda expresii teologice din alte limbi. Întruparea lui Hristos din Sfântul Duh este numită *„împelițare"*, iar expresia *„din Fecioara Maria*" (ex Maria Virgine) este redată prin *„den fată curată Mariia*". Coloritul și frumusețea limbii arhaice românești fac lectura acestui text deosebit de plăcută.

Prezența Simbolului Apostolic în acest prim catehism românesc a condus la reținere din partea preoților ortodocși

---

[653] I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 36.

[654] Cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei,* vol. I, p. 560-561.

[655] Cf. Daniel Benga, *Identități creștine europene în dialog. De la mișcarea husită la ecumenismul contemporan*, (Studia Oecumenica 3), Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2010, p. 42 ș.u.

români în folosirea lui, deoarece aceştia erau obişnuiţi cu textul Simbolului Niceo-Constantinopolitan, chiar dacă se mai rostea încă în limba slavonă. Folosirea unui alt simbol al credinţei însemna pentru aceştia schimbarea credinţei. Această atitudine a clerului ortodox reiese din scrisoarea preotului Adalbertus Wurmloch din Bistriţa, din anul 1546, adresată unui prieten de-al său din Breslau, unde acesta spune:

> *„S-a tradus catehismul în limba română şi s-a tipărit la Sibiu (oraş care este metropola noastră, a saşilor din Transilvania), cu litere sârbeşti (n.n., chirilice), care seamănă cu cele greceşti. Şi mulţi dintre preoţi preţuiesc această cărticică ca pe ceva sfânt, mulţi însă de-a dreptul o disprețuiesc"*[656].

Diaconul Coresi a introdus Crezul Niceo-Constantinopolitan în prima sa carte românească tipărită la Braşov: *Întrebare creştinească* (1559)[657]. Catehismul coresian a fost descoperit

---

[656] „Translatus est Catechismus in linguam walachicam atque impressus Cibinii (quae urbs nobis saxonibus in Transylvania est metropolis) caracteribus, ut vocant rascianicis, qui quasi referunt formam graecarum literarum. Et multi ex sacerdotibus amplectuntur eum libellum tamquam sacrosanctum; multi autem prorsus contemnunt". Heinrich Wittstock, *Beiträge zur Reformations-Geschichte des Nösnergaues*, Wien, 1858, p. 60.

[657] I. Gheţie, „Câteva precizări în legătură cu datarea *Catehismului* lui Coresi", în: *Studii şi cercetări lingvistice*, XVII (1966), nr. 5, p. 547-555, care arată că datele între care a putut fi tipărit au fost 15 septembrie 1559 – 3 mai 1560. O prezentare a diferitelor aspecte legate de acest catehism – ediţii, datare, locul apariţiei, curentul cultural care a determinat apariţia lui, cât şi raportul dintre acest catehism şi cel de la Sibiu din 1544 – la I. Gheţie şi Al. Mareş, *Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1994, p. 55-66.

și publicat de Andreiu Bârseanu în anul 1921[658]. Această lucrare, scrisă sub forma de întrebări și răspunsuri, era compusă din următoarele părți: 1. O scurtă prefață; 2. Decalogul („zéce porancéle ale lu Dumnezeu"); 3. Crezul; 4. Tatăl nostru; 5. Milcuitura (rugăciunea de implorare a ajutorului lui Dumnezeu) și datul de har (aducerea-aminte de binefacerile lui Dumnezeu); 6. Botezul; 7. Cuminecătura.

Întrebare creștinească conține Simbolul Niceo-Constantinopolitan în locul celui Apostolic. De remarcat este faptul că în textul propriu-zis al catehismului se spune: „Zi credința ce au făcutŭ 12 Apostoli" și este redat apoi Simbolul N-C, ceea ce poate susține indiscutabil realizarea unei revizii în spirit ortodox a micului catehism luteran[659].

În cele ce urmează vom reda integral prima traducere cunoscută a Crezului Niceo-Constantinopolitan în limba română, care păstrează împărțirea tipică Crezului Apostolic cu privire la trei articole sau „capete":

> *„*Capŭ dintâi de fapta lumiei...* Crezŭ întru Dumnezeu, în Tatălŭ putearniculŭ, făcătoriulŭ ceriului și alŭ pământului, văzutelorŭ tuturorŭ și nevăzutelorŭ.*
>
> **Capŭ al doile descumpăratŭ* Și întru unulŭ Domnŭ I[su]sŭ H[risto]sŭ, Fiiulŭ lu Dumnezeu, ce au născutŭ dinioară însă den Tatălŭ născu mainte de toate veacure, Lumină dela Lumină, Dumnezeu*

[658] Andreiu Bârseanu, „Catechismul luteran românesc", comunicare ținută la 11 noiembrie 1921 și publicată în *Analele Academiei Române, Memoriile Literare*, Seria a III-a, Tom 1, Mem. 3, p. 33-40. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 39-68, îl reproduce din nou.

[659] Cf. I. Gheție și Al. Mareș, *Diaconul Coresi*, p. 62-64.

dereptŭ den Dumnezeu dereptŭ, născutŭ însă nefăcutŭ, unulŭ cu Tată, pren cine toate făcute sântŭ. Dereptŭ noi oamenii și dereptŭ ispăsenie noastră venit-au den ceri și au născutŭ den D[u]hulŭ sf[â]ntŭ și den Mariia fată omŭ fu. Răstignitu-se-au dereptŭ noi suptŭ Pilatŭ den Pontŭ, chinuitŭ și îngropatŭ și învise a treia zi după scriptură și să sui în ceri și ședea a dereapta Tatălui și iară veni-va cu slavă a judeca viii și morții, că împărățiia lui nu iaste obârșenie.

**Capŭ al treile de sf[i]nție* Și în D[u]hulŭ sf[â]ntŭ, Domnulŭ ce vii face, însă de la Tatălŭ vine și în Tatălŭ și în Fiiulŭ să ne închinămŭ și să slăvimŭ, cumŭ au grăitŭ prorocii. Și într'una sfântă, a săborului ap[o]s[to]lilorŭ beseareca, mărturisește un botezŭ să se iarte păcatele, așteptămŭ sculatulŭ morților și veri fi viu în vecie. Aminŭ"*[660].

Introducerea și structura în trei capete sunt preluate după Simbolul Apostolic, dar în cadrul acestora este redat Crezul Niceo-Constantinopolitan. Limba română a începuturilor era încă incapabilă să redea conceptele centrale ale teologiei niceene, astfel că autorii au recurs la parafraze sau descrieri simpliste ale acestora. În articolul dedicat lui Dumnezeu Tatăl remarcăm numirea acestuia ca „*putearniculŭ*", un termen ce redă de fapt termenul *„omnipotentem"* din latină, care ar fi trebuit tradus prin *„atotputernic"*.

În articolul hristologic și în cel pnevmatologic sunt mai multe probleme teologice. *„Unul născut"* este omis, iar traducerea

[660] I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 66.

expresiei *„de o ființă cu Tatăl"* a fost realizată prin formula *„unulŭ cu Tată*", deoarece nu exista încă un echivalent românesc pentru *omoousios*. La fel stau lucrurile cu purcederea Duhului Sfânt din Tatăl, unde se spune *„de la Tatălŭ vine*", neexistând încă termenul *purcede* folosit azi în traducere. Articolul pnevmatologic a fost înțeles și redat cel mai greu de către traducători, după cum se poate remarca din textul de mai sus. Textul original spune că Duhul a grăit prin proroci, în timp ce traducerea coresiană invocă faptul că prorocii au grăit că trebuie să ne închinăm *„în Tatălŭ și în Fiiulŭ"* și pe Aceștia să-I slăvim. Atributele Bisericii sunt redate, de asemenea, incomplet prin combinarea a două atribute – „sobornicească" și „apostolească" – în formularea *„a săborului ap[o]s[to]lilorŭ beseareca*".

În ciuda acestor neajunsuri, ne aflăm în fața primei traduceri a Crezului Niceo-Constantinopolitan în limba română, realizată de diaconul Coresi și de colaboratorii acestuia la Brașov. Evoluția înțelegerii și traducerii în limba română a termenilor cheie ai Simbolului poate fi urmărită în catehismele românești din secolele următoare.

Catehismul Sturdzan, reconstituit de Hașdeu în 1879 după manuscrisul Popii Grigorie din Măhaciu (1607), aflat azi în Biblioteca Academiei Române, nu conține vreo diferență notabilă față de textul lui Coresi din 1559[661]. În schimb, *Catehismul Marțian*, tipărit de Al. Rosetti în 1924, după un manuscris din prima jumătate a secolului al XVII-lea, arată următoarele diferențe față de *Întrebare creștinească* din 1559:

Dumnezeu Tatăl este numit *„a-tot-țiitoriulŭ*" în loc de *„putearniculŭ*", aspect ce presupune folosirea unui prototip

[661] A se vedea textul Crezului Niceo-Constantinopolitan în I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 93.

grecesc pentru traducere. S-a adăugat și expresia „*unulŭ născutulŭ*“ pentru Fiul, expresia „*de o fiinţă”* este tradusă prin „*într'o firi cu Tatălŭ*“, iar expresia coresiană „*au născutŭ den D[u]hulŭ sf[â]ntŭ și den Mariia fată omŭ fu*“ s-a tradus prin „*să împeliță din D[u]hulŭ sv[â]ntŭ și din Mariia fecioară omenise*“. Apare așadar termenul de *fecioară* în loc de *fată*, iar pentru *„întrupare”* se folosește termenul arhaic *„împeliţare”*. Expresia „*de la Tatălŭ vine*“ s-a transformat în „*den Tatălŭ iaste*“[662], ceea ce comportă o mutație semnificativă din sfera iconomiei trinitare în cea a teologiei propriu-zise, deoarece expresia coresiană poate fi interpretată cu referire la trimiterea Duhului în lume, nu cu referire la purcederea Sa veșnică din Tatăl.

Lucrarea de față nu ne permite o incursiune în toate variantele Crezului folosite în limba română de-a lungul veacurilor, lucru pe care sperăm să-l realizăm într-un studiu special. Ne vom opri însă asupra primei variante cunoscute de noi, în care toți termenii teologici din limba greacă sunt redați corect în limba română, anume *Dumnezăiasca Liturghie* a Mitropolitului Dosoftei al Moldovei (1679). Textul Crezului Niceo-Constantinopolitan redat aici în limba română este cel pe care îl folosim până azi în cărțile noastre de cult, cu mici modificări, inerente evoluției limbii. Simbolul era numit „*Sămnul credinţei*“ și avea următoarea formă:

> *„Crez într-unul Dumnezău, Tatăl totputernic, făcători ceriului și pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor.*
> *Și în unul Domn Iisus Hristos, Fiiul lui Dumnezău, Acel Sîngur-Născut, Care-i din Părintele născut de*

[662] Cf. I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 13.

mainte de toţ vecii: Lumină din Lumină, Dumnezău adevărat din Dumnezău adevărat, născut, nu făcut, de o fiinţă cu Părintele, prin Care toate făcute sînt. Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-au pogorît din ceriuri şi S-au întrupat din Duhul Svînt şi Maria Ficioara şi fu om. Şi în cruce răstignit pentru noi între Pilat de Pont, şi pătît, şi îngropat. Şi sculat a treia zi, după Scripturi. Şi suit în ceriuri şi şezînd la dereapta Tatălui. Şi iarăş viitori cu slavă să giudece viii şi morţii, a Căruia împărăţie n-are svîrşit.

Şi în Duhul cel Svînt, Domnul viaţă făcătoriul, Carele-i din Tatăl purcezători, Carele-i împreună cu Tatăl şi Fiiul împreună închinat şi împreună slăvit, Carele au grăit prin proroci. În una svântă, săbornică şi apostolească Beserică. Mărturisesc un Botez în iertarea păcatelor, aştept scularea morţilor şi viaţa fiitoriului veac. Amin"[663].

Textul de faţă păstrează termenul de „*totputernic*" pentru „*atotţiitor*", care se va impune în secolele următoare în mod definitiv. Vechile crezuri în limba română, inclusiv cel al lui Dosoftei, foloseau expresia Pilat din Pont, în timp ce numele corect folosit în originalul grecesc şi confirmat de cercetători este Ponţiu Pilat. Modificarea numelui procuratorului roman, în timpul căruia a fost răstignit Mântuitorul Hristos, s-a realizat progresiv. În timp ce în *Liturghierul* tipărit de Mitropolitul Ioan Meţianu la Sibiu (1902) se menţinea

[663] Dosoftei, *Dumnezăiasca Liturghie* (1679), Ediţie critică de N. A. Ursu, Iaşi, 1980, p. 72-74.

expresia *„în zilele lui Pilat din Pont"*[664], cel publicat în același an la București, cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române, conținea formula *„în zilele luĭ Pontie Pilat"*[665].

Crezul folosit în Liturghierul Mitropolitului Dosoftei traduce foarte fidel expresia „τὸν μονογενῆ", prin *„Acel Sîngur-Născut"*. Traducerea fidelă întru totul originalului grecesc este aceea de *„Singurul născut"*. *„Unul născut"* redă, de asemenea, unicitatea nașterii acestuia din Tatăl, dar nu la fel de evident cum o face *„Singurul născut"*. Până azi, această expresie nu a fost asumată în traducerea românească a Simbolului Niceo-Constantinopolitan. Termeni precum *„Părintele"* în loc de *„Tatăl"* sau *„păţît"* în loc de *„pătimit"* sunt proprii vechii limbi românești.

Ajungând până la traducerea Simbolului credinței din ediția jubiliară a *Liturghierului*[666], remarcăm că aceasta este fidelă întru totul originalului grecesc, cu excepția folosirii verbelor *cred, mărturisesc* și *aștept* în loc de *credem*, *mărturisim* și *așteptăm*, așa cum apar în ediția critică în

---

[664] Cf. *Dumnezeeștile Liturghii ale Sfinților Ierarchi Ioan Gură-de-Aur, Vasilie cel Mare și Grigorie Teologul(!)*, tipărite cu binecuvântarea Înaltpreasfinției Sale Domnului Ioan Meţianu, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1902, p. 96.

[665] Cf. *Dumnezeeștile Liturghii ale Sfinților noștri Părinți Ioan Gură-de-Aur, Vasilie cel Mare și Grigorie Dialogul*, Cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1902, p. 133.

[666] Cf. *Liturghier* (Ediție jubiliară 2008), Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008, p. 164-165.

greaca veche. Această mutație a mărturisii credinței de la persoana întâi plural la persoana întâi singular apare deja din primele catehisme în limba română din secolul al XVI-lea și s-a păstrat de-a lungul secolelor până astăzi. În toate limbile moderne traducerea Crezului păstrează singularul în loc de plural[667]. Singurele excepții sunt traducerea catolică în limba germană și cea anglicană în limba engleză, care redau forma veche originară *credem*[668].

Mutația de la forma sinodală *„credem"* la forma *„cred"* s-a realizat cu siguranță o dată cu receptarea Simbolului Niceo-Constantinopolitan în ritualul baptismal sau în cadrul ritului numit *redditio symboli*, momentul în care catehumenii trebuiau să recite simbolul în fața episcopului înainte de a fi admiși la botez. Astfel, un crez sinodal, în care Sfinții Părinți mărturiseau împreună credința, a devenit prin receptarea sa baptismală crez personal al fiecăruia dintre cei ce doreau să devină membri ai Bisericii, transformând forma *„credem"* în *„cred"*. O dată cu receptarea sa în Sfânta Liturghie, Crezul N-C a devenit din nou o mărturisire comunitară, care revendică revenirea la forma de plural, dar aceast lucru nu s-a mai întâmplat, păstrându-se vechea formă baptismală de singular.

Folosirea aceluiași crez în riturile prebaptismale, când credința este mărturisită personal de naşi pentru cel ce urmează a fi botezat, în rugăciunile personale și în cadrul Sfintei Liturghii, când mărturisim în mod comunitar credința,

---

[667] Cf. *Crezul/Tatăl nostru în zece limbi*, Editura Humanitas, București, 2008.

[668] Cf. *Crezul/Tatăl nostru în zece limbi*, p. 37 și 43.

permite cu greu revenirea la forma sinodală originară *„credem”*. Aceasta ar însemna să folosim în cult două tipuri de crez, unul cu forme de singular (pentru botez și pentru rugăciunile personale), iar altul cu forme de plural (pentru Sfânta Liturghie și pentru rugăciunile comunitare).

10

Concluzii:
Cred, mărturisesc și aștept Viața veșnică

Jaroslav Pelikan definește doctrina ca fiind „ceea ce Biserica lui Iisus Hristos crede, propovăduiește și mărturisește pornind de la cuvântul lui Dumnezeu“[669]. Crezul sau Simbolul credinței exprimă în formă succintă credința, pe care Biserica o propovăduiește și o mărturisește public în cultul și viața sa. Liturghia se deosebește de un simplu ritual prin conținutul credinței poporului, exprimat în Crez (*lex orandi-lex credendi*), iar viața creștină se deosebește de orice alt tip de viețuire prin asumarea și trăirea celor mărturisite în Crez (*lex credendi-modus vivendi*). Cu alte cuvinte, credința înseamnă un mod de viață în conformitate cu un set de adevăruri revelate de Dumnezeu.

Simbolul Niceo-Constantinopolitan, ca sinteză a revelației Noului Testament, a cunoscut un dublu itinerar teologic. Primul segment al itinerarului s-a născut din experiența botezului și din realitatea vieții și a mărturisirii Bisericii creștine a primelor veacuri și s-a încheiat în secolul al IV-lea, la Sinoadele Ecumenice I și II, o dată cu formularea definitivă

[669] Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I – Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 25.

a acestuia. Al doilea segment al istoriei Crezului N-C a început în anul 381 și va dura până la sfârșitul veacurilor. Este drumul receptării acestuia în viața aceleiași Biserici care l-a redactat, mai precis în Sfântul Botez și Sfânta Liturghie, în calendar și artă, în imnografie și în viața fiecărui credincios. Este vorba de un dar făcut de Biserică Bisericii, care arată dinamica și creativitatea Sfinților Părinți și a teologilor bizantini, care au înțeles dimensiunea pascală a Crezului. El trece din viață în cuvinte și din cuvinte în viață, ca mărturie vie și lucrătoare a Cuvântului lui Dumnezeu, Care ține în palmele Sale întreaga istorie.

Scris mai întâi cu sângele martirilor și mărturisitorilor din primele veacuri, Simbolul N-C a fost redactat cu cerneală de Sfinții Părinți din secolul al IV-lea. Lipsa actelor sinodale i-a determinat pe cercetători să elaboreze nenumărate ipoteze și presupuneri referitoare la autorii Crezului, la arhetipurile folosite în cadrul procesului de redactare a acestuia, precum și la diferențele dintre formele de la Niceea (325) și Constantinopol (381). În ciuda multor ipoteze înaintate de cercetători, singurul lucru cert referitor la formularul baptismal aflat la baza versiunii niceene din 325 este că provenea din spațiul siro-palestinian. Deoarece termenii biblici nu erau suficienți pentru a descrie identitatea de ființă dintre Fiul și Tatăl, Părinții au fost nevoiți să găsească alte soluții pentru a se delimita de viziunea ariană. Introducând în Crez termenul *omoousios*, sinodalii au găsit o soluție paradoxală pentru a păstra adevărul revelației în Hristos, anume dezelenizarea credinței prin elenizarea limbajului. Această expresie, contestată de unii teologi datorită pericolului sabelian pe

care îl conținea, a condus alături de imprecizia limbajului teologic (folosirea sinonimă a termenilor *ousia* și *hypostasis* în anatematismele Crezului Niceean) la o jumătate de secol de controverse teologice.

Nenumăratele mărturisiri de credință de la Antiohia, Sardica sau Sirmium, redactate între anii 325 și 381, în scopul găsirii unei noi formule credale care să se bucure de consensul tuturor teologilor, nu și-au atins țelul scontat. Abia precizările terminologice aduse de Sfântul Atanasie cel Mare în *Tomul către antiohieni* (362) și teologia Părinților Capadocieni au reușit să elimine confuzia terminologică.

Cercetările asupra originii și formulării Crezului N-C se bucură, de asemenea, de o tradiție de peste un secol și jumătate. Lipsa documentelor sinodale și a menționării acestui simbol la Sinodul al III-lea Ecumenic (Efes, 431) au condus la interpretări care au mers până la contestarea unei legături a Simbolului N-C cu acest sinod (teoria Hort/Harnack). Vechea tradiție a Bisericii, începând în special cu Sinodul al IV-lea Ecumenic (Calcedon, 451), a atribuit Simbolul N-C celor 150 de Părinți de la Constantinopol (381). Noile texte și documente descoperite au infirmat teoria Hort/Harnack, dovedind tot mai clar legătura Crezului N-C cu Sinodul din Constantinopol (381). B. M. Weischer a demonstrat, în 1978, pe baza unei versiuni etiopiene a lucrării *Ancoratus,* că Simbolul Niceo-Constantinopolitan nu a fost redactat înainte de 374, așa cum afirmau unii cercetători. Adolf Martin Ritter, plecând de la *De vita sua* a Sfântului Grigorie de Nazianz, a reușit, de asemenea, să demonstreze că Simbolul N-C a fost redactat la Constantinopol (381).

Pornind de la mărturiile interne și externe păstrate despre sinod și luând ca model alte decrete sinodale contemporane acestuia, am ajuns în cercetarea de față la concluzia că *Ekthesisul* de la Constantinopol (381) avea o introducere, după care urmau Crezul N-C și prezentarea pe larg a învățăturii și a terminologiei referitoare la Sfânta Treime, după cum reiese din *Epistola sinodală* din 382. Documentul se încheia cu primul canon, în care erau condamnate ereziile apărute înainte și după Niceea (325), urmat de celelalte canoane.

Cu toate acestea, nu cunoaștem cu exactitate pe Sfinții Părinți care au redactat efectiv Simbolul pentru a-l supune aprobării sinodalilor în plen, precum și arhetipul folosit la redactarea Crezului N-C. Este însă cert că Simbolul Niceean, cel Roman și cel Ierusalimitean constituie izvoarele și sursele de inspirație ale Crezului sinodal și ecumenic din 381.

Receptarea Simbolului N-C în comunitățile creștine s-a realizat în mod treptat, de-a lungul mai multor secole. O primă fază, derulată între secolele IV-VI, a constituit-o preluarea unor formule niceene sau constantinopolitane în simbolurile baptismale locale. Această etapă necesită cercetări noi pentru a putea fi înțeleasă în mod deplin. A urmat apoi receptarea acestuia în Bisericile locale și impunerea sa ca simbol baptismal, înlocuind treptat toate crezurile locale aflate încă în uz. Începând cu secolul al VI-lea, Simbolul N-C a fost introdus și în Sfânta Liturghie, contribuind astfel la dublarea mărturisirii credinței alături de anaforaua euharistică, scufundată în tăcere începând cu același secol. Importanța soteriologică a Crezului a condus și la instituirea unor

sărbători speciale dedicate Sfinților Părinți de la Sinoadele I și II Ecumenice, începând cu secolul al VI-lea, în care principalele învățături de credință din Simbol sunt luate și retranspuse în imnografie.

Creativitatea teologiei și a spiritualității ortodoxe a contribuit la crearea altor moduri de receptare a Crezului în viața Bisericii. Conform hotărârii Sinodului VII Ecumenic (787), un adevăr de credință poate fi scris cu litere sau reprezentat în imagini. Consecventă acestei înțelegeri, Ortodoxia a dezvoltat o iconografie complexă a Simbolului N-C, exprimând în culori ceea ce s-a fixat în scris prin cuvinte. *Erminia* lui Dionisie din Furna prevede imagini ale Sinoadelor Ecumenice, în care este pictat chiar textul Simbolului, în timp ce în spațiul rus au fost realizate icoane cu cele douăsprezece articole ale Crezului.

În spațiul teologiei românești poate fi remarcată fidelitatea teologilor străromâni Niceta de Remesiana, Ioan Casian și Dionisie Exiguul față de credința niceeană. Primii doi au alcătuit comentarii la crezuri baptismale locale, în timp ce Dionisie Exiguul a tradus în limba latină originalul grec al Simbolului N-C fără *Filioque*, fiind astfel un martor important al acestuia în Occident. Întreaga tradiție românească s-a remarcat de-a lungul veacurilor printr-o fidelitate deosebită față de Crez, doi episcopi ai Tomisului participând la primele două Sinoade Ecumenice.

Primele traduceri ale Simbolului N-C în limba română au fost realizate în secolul al XVI-lea. Diaconul Coresi și colaboratorii săi sunt primii editori ai acestuia. Remarcăm imprecizia și neputința limbajului teologic al unei limbi

române primare, care nu dispunea de instrumentarul conceptual necesar pentru a reda termeni precum *„de o ființă”*, *„purcedere”*, *„întrupare”* etc. Terminologia a evoluat însă destul de repede, astfel că în 1679 Mitropolitul Dosoftei al Moldovei a publicat în *Dumnezăiasca Liturghie* prima variantă a Crezului N-C, în care toți termenii teologici din limba greacă sunt redați corect în limba română. Acest text este folosit până azi în cărțile noastre de cult, cu mici modificări inerente evoluției limbii.

Din întreaga expunere este evident că foarte multe date eronate transmise de-a lungul deceniilor în cercetarea românească trebuie corectate, iar istoria formulării Crezului trebuie înțeleasă dintr-o perspectivă mult mai vie și dinamică decât până acum. Printre aspectele speciale descoperite și argumentate de-a lungul lucrării doresc să le menționez pe următoarele:

1. Pe lângă cele trei crezuri foarte cunoscute ale creștinătății primare (Apostolic, Niceo-Constantinopolitan și Atanasian) au existat nenumărate simboluri baptismale ieșite din conștiința eclezială ortodoxă de-a lungul veacurilor, deși acestea au aparținut unor Sfinți Părinți precum Niceta de Remesiana sau Epifanie al Salaminei. Cunoașterea lor ne ajută să înțelegem mult mai clar dinamica creatoare și mărturisitoare a Bisericii.

2. Înaintea simbolurilor sinodale declarative, Biserica a cunoscut o mulțime de simboluri baptismale interogative care le-au precedat pe primele.

3. Crezul Niceean nu poate fi considerat cu certitudine o variantă modificată a crezului baptismal al Cezareei Palestinei.

4. Între 325 și 381 au fost formulate peste zece mărturisiri de credință noi cu scopul de a o înlocui pe cea de la Niceea, dar în cele din urmă acestea nu au fost receptate de Biserică.

5. Crezul de la Constantinopol a cunoscut în primele șapte articole patru omisiuni și zece adăugiri față de textul de la Niceea, iar la acestea s-au adăugat ultimele cinci articole cunoscute azi.

6. Numirea de „credința Niceii" s-a aplicat atât Crezului Niceean, cât și celui Constantinopolitan. Părinții de la Constantinopol nu au avut conștiința că redactează un nou crez, ci au considerat că apără credința niceeană de noile erezii apărute între timp.

7. Mărturisirea credinței din Simbolul N-C nu s-a realizat doar prin decrete sinodale și în cultul Bisericii, ci de asemenea prin icoanele și reprezentările dedicate acestuia.

Structura Simbolului N-C are o dinamică deosebită, exprimată prin cele trei verbe fundamentale folosite în rostirea lui: *cred*, *mărturisesc* și *aștept*. Astfel, ceea ce cred, mărturisesc în Sfânta Liturghie și în viață, situându-mă în același timp într-o stare de așteptare. Atunci când un creștin mărturisește *„aștept învierea morților și viața veacului ce va să fie"*, așa cum se întâmplă în Crezul Niceo-Constantinopolitan, el postulează un mod de a fi orientat eshatologic, spre Împărăția lui Dumnezeu. Asumarea acestei mărturisiri îl deosebește

de cei ce nu cred astfel, iar prin aceasta Crezul se arată a fi un adevărat îndreptar al vieții creștine.

Nădăjduim să ne întâlnim cu Sfinții Părinți ai Crezului, alături de care ne aflăm de acum prin aceeași credință în eternul „astăzi" al celebrării liturgice, și în Împărăția Preasfintei Treimi. Crezul ne invită astfel la promovarea unei „teologii a așteptării", care este mai proprie spiritualității ortodoxe decât teologia speranței. În așteptare este prezentă o siguranță, o certitudine, o „credință" în venirea celui așteptat. Atunci când aștepți pe cineva, privești pe fereastră, ai siguranța venirii lui, uneori chiar îi ieși în întâmpinare. Totul se întemeiază pe promisiunea sa, pe cuvântul său că va veni. Cu atât mai mult, atunci când această promisiune a unei vieți veșnice și fără sfârșit se întemeiază pe Cuvântul lui Dumnezeu. Prin aceasta, așteptarea vieții veșnice din Crezul N-C este mai mare decât orice speranță, deoarece vorbește și se hrănește deja „aici și acum" din frumusețea Eshatonului!

Anexă

Simboluri de credință

(sec. II-VII)

1
Canonul adevărului, Sfântul Irineu de Lyon
Lyon, sec. II

„Iată, deci, ordinea credinței noastre și temelia zidirii și sprijinul vieții noastre:

Dumnezeu Tatăl, necreat, necuprins, nevăzut, Dumnezeu unul, Creator a toate. Acesta este primul articol al credinței noastre.

Iar cel de-al doilea articol este: Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Iisus Hristos Domnul nostru, Care a fost descoperit profeților, potrivit profețiilor lor și în măsura în care a fost în preorânduirea lui Dumnezeu. Toate lucrurile au venit la ființă prin mâna Fiului; iar la plinirea vremii, pentru a strânge toate la un loc și pentru a rezuma toate lucrurile, El a voit să Se facă om printre oameni, vizibil și palpabil, pentru ca să distrugă moartea și să restabilească viața și împăcarea desăvârșită între Dumnezeu și om.

Iar cel de-al treilea articol este: Duhul Sfânt, prin Care profeții au profețit, iar Părinții au învățat lucrurile dumnezeiești și cei drepți au fost îndrumați pe calea dreptății, Care la sfârșitul vremii și într-un nou chip Se va revărsa peste oameni pretutindeni în lume, reînnoindu-l pe om pentru Dumnezeu“[670].

---

[670] Sfântul Irineu de Lugdunum, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, traducere, introducere și note de prof. dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001, p. 70-71.

2
Crezul interogativ al Sf. Iustin Martirul
Roma, 155

„Crezi tu în Dumnezeu, Tatăl și Domnul universului?
Crezi tu în Iisus Hristos, Mântuitorul nostru, Care a fost răstignit sub Ponțiu Pilat?
Crezi tu în Duhul Sfânt, Care a grăit prin proroci?“[671].

3
Epistula Apostolorum
Asia Mică, mijlocul secolului al II-lea

Cele cinci pâini folosite de Mântuitorul în pustie sunt considerate simboluri ale credinței în:
„Tatăl, Stăpânul întregii lumi
și în Iisus Hristos Mântuitorul nostru
și în Duhul Sfânt Mântuitorul
și în Sfânta Biserică
și în iertarea păcatelor“[672].

---

[671] Reconstituire de John N. D. Kelly după afirmații prezente în Apologia I. Cf. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 2. Auflage, Göttingen, 1993, p. 77.
[672] Traducere realizată după varianta germană a lui John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 86.

4
Simbolul baptismal interogativ din *Traditio Apostolica*, atribuită lui Ipolit al Romei († 235)

„– Crezi într-un Dumnezeu Tată Atotputernic?

Iar cel care se botează să spună și el:

– Cred.

Și îndată având mâna pe capul lui să-l boteze o dată.

Și apoi să zică:

– Crezi în Hristos Iisus Fiul lui Dumnezeu, Care S-a născut din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria, S-a răstignit sub Ponțiu Pilat, a murit, a înviat a treia zi din morți, a urcat în ceruri și șade de-a dreapta Tatălui și va veni să judece viii și morții?

Iar când acela va fi spus:

– Cred.

să-l boteze iarăși. Și iarăși să-i spună:

– Crezi în Duhul Sfânt, în Sfânta Biserică și în învierea cărnii?

Iar cel care se botează să spună:

– Cred.

Și așa să fie botezat a treia oară“[673].

---

[673] Diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis, Sibiu, 2008, p. 581. Traducere română după traducerea latină din *Fragmentum Veronense* (palimpsest latin din secolul al VIII-lea), realizată probabil în secolul al V-lea. Prima întrebare referitoare la credința în Dumnezeu-Tatăl nu s-a păstrat în palimpsestul de la Verona, ci a fost reconstituită după *Testamentum Domini*, un text din veacul al V-lea ce a preluat și prelucrat *Traditio Apostolica*.

Pr. Conf. Dr. Daniel Benga

5
Crezul interogativ din *Sacramentarium Gelasianum Vetus* Roma, sec. III

„Credis in Deum Patrem omnipotentem?	„Crezi în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul?
Respondet: credo.	Răspunde: Cred.
Credis in Iesum Christum Filium eius unicum dominum nostrum natum et passum?	Crezi și în Iisus Hristos Fiul Său unic, Domnul nostru, (care) s-a născut și a pătimit?
Respondet: credo.	Răspunde: Cred.
Credis et in Spiritum sanctum, sancta ecclesia, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem?	Crezi și în Duhul Sfânt, Sfânta Biserică, iertarea păcatelor și învierea cărnii?
Respondet: credo“[674].	Răspunde: Cred“.

[674] Wolfram Kinzig, „«... natum et passum etc.». Zur Geschichte der Tauffragen in der lateinischen Kirche bis zu Luther“, în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 141-142.

6
Vechiul Crez Roman
Roma, sec. III

„Credo in Deum Patrem omnipotentem
et in Christum Iesum, Filium eius
qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine
qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus
tertia die resurrexit
ascendit in caelos
sedet ad dexteram Patris
unde venturus est iudicare vivos et mortuos
et in Spiritum Sanctum
sanctam ecclesiam
carnis resurrectionem”[675].

„Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul
și în Hristos Iisus, Fiul Său
care S-a născut de la Duhul Sfânt și Fecioara Maria
care a fost răstignit sub Ponțiu Pilat și a fost îngropat
a înviat a treia zi
S-a înălțat la ceruri,
șade de-a dreapta Tatălui,
de unde va veni să judece viii și morții.
și în Duhul Sfânt,
în Sfânta Biserică
și în învierea trupului”.

[675] Reconstituire de Liuwe Westra pornind de la crezul interogativ prezent în *Traditio Apostolica* atribuită lui Ipolit și de la crezul declarativ reconstituit din *Commentarius in symbolum apostolorum* al lui Rufin din Aquileea, datat în anul 404. Cf. Liuwe H. Westra, *The Apostles' Creed. Origin, history and some early commentaries*, (Instrumenta Patristica et Medievalia, 43), Brepols, Turnhout, 2002, p. 540.

7
Simbolul de credință prezentat la Sinodul I Ecumenic (325) de Eusebiu al Cezareei Palestinei

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, τὸν τῶν ἁπάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τόν τοῦ θεοῦ λόγον, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρός γεγεννημένον, δι' οὗ καὶ ἐγένετο τὰ πάντα, τὸν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν σαρ-κωθέντα καὶ ἐν ἀνθρώποις πολιτευσάμενον, καὶ παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα πρὸς τὸν πατέρα, καὶ ἥξοντα πάλιν ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς. Πιστεύομεν καὶ εἰς ἕν πνεῦμα ἅγιον“[676].

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl atotțiitorul, făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, viață din viață, Fiul singurul născut, Cel mai întâi născut decât toată făptura, născut înainte de toți vecii din Tatăl, prin Care toate s-au făcut, Care S-a întrupat pentru mântuirea noastră și a locuit între oameni și a pă-timit și a înviat a treia zi și S-a înălțat la Tatăl și va veni iarăși cu slavă, să judece viii și morții. Credem și într-Unul Duhul Sfânt“.

[676] Cf. Hans Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, 2. Auflage, Bonn, 1914, p. 18.

8
Simbolul păstrat în *Papirusul Dêr-Balizeh* sec. IV

După dezlegarea prescurtărilor şi adăugarea câtorva litere, crezul din papirus sună astfel:

„... mărturiseşte credinţa spunând:
Cred în Dumnezeu Tatăl Atotţiitorul
şi în Fiul Său Unul-născut, Domnul nostru Iisus Hristos,
şi în Duhul Sfânt,
în învierea cărnii
şi în sfânta Biserică catholică“[677].

[677] F. J. Badcock, *The History of the Creeds*, London, 1938, p. 24 şi 35.

9
Simbolul Niceean
Niceea, 325

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ φῶς ἐκ φωτός θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δἰ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρα, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς.

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotțiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, singurul născut, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ, Care pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră S-a pogorât și S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, S-a înălțat la ceruri, și va veni să judece viii și morții.

Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.
Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία“[678].

Și întru Duhul Sfânt.
Pe cei care spun: era cândva când nu era, și că înainte de a Se naște nu era, și că S-a născut din cele ce nu sunt sau afirmă că Fiul lui Dumnezeu este din alt ipostas ori ființă, sau supus schimbării ori transformării, pe aceștia îi anatematizează Biserica catholică (sobornicească) și apostolică“.

[678] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Herder, Roma,Freiburg, Basel, Barcelona, Wien, 1967, p. 226-241.

10
Simbolul Niceean, 325
Versiunea latină

„Credimus in unum Deum Patrem omnipotentem <omnium> visibilium et invisibilium factorem.
Et in unum dominum Iesum Christum Filium Dei natum de Patre <unigenitum> hoc est de substantia Patris, Deum de Deo lumen de lumine Deum verum de Deo vero natum non factum, unius substantiae cum Patre quod Graeci dicunt homousion, per quem omnia facta sunt sive quae in caelo sive quae in terra; qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit <et> incarnatus est, homo factus est, passus est et resurrexit tertia die, ascendit in caelos venturus iudicare vivos et mortuos.

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul (tuturor) văzutelor și nevăzutelor.
Și într-Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl, (singurul născut), adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o ființă cu Tatăl, în grecește: homousion, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ, Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât și S-a întrupat, S-a făcut om, a pătimit și a înviat a treia zi, S-a înălțat la ceruri, și va veni să judece viii și morții.

Et in Spiritum Sanctum.
Eos autem qui dicunt: erat quando non erat, et: priusquam nasceretur non erat, et quia ex nullis extantibus factus est vel <ex> alia substantia <vel essentia> dicentes <esse> mutabilem <aut> convertibilem Filium Dei, hos anathematizat catholica et apostolica ecclesia"[679].

Și întru Duhul Sfânt.
Iar pe aceia care zic: era cândva când nu era, și: că înainte de a Se naște nu era, și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau zic că Fiul lui Dumnezeu este (din) altă substanță (sau ființă) ori supus schimbării sau transformării, pe aceștia îi anatematizează Biserica catholică (sobornicească) și apostolică".

[679] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, p. 226-241.

Pr. Conf. Dr. Daniel Benga

11
Simbolul baptismal al Sfântului Chiril de Ierusalim Ierusalim, 350

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul,
făcătorul cerului şi al pământului,
al tuturor celor văzute şi nevăzute.
(Şi) într-Unul Domn Iisus Hristos,
Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut,
Care din Tatăl S-a născut,
Dumnezeu adevărat mai înainte de toţi vecii,
prin Care toate au fost făcute,
(Care S-a pogorât, S-a întrupat şi) S-a făcut om,
(Care) s-a răstignit (s-a îngropat şi)
a înviat a treia zi şi S-a înălţat la cer
şi a şezut de-a dreapta Tatălui
şi va veni întru slavă să judece viii şi morţii,
a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit.
(Şi) în Sfântul Duh, Mângâietorul, Care a vorbit în profeţi.
Şi într-un botez al pocăinţei spre iertarea păcatelor.
Şi într-una sfântă, sobornicească Biserică.
Şi în învierea cu trupul.
Şi în viaţa veşnică”[680].

[680] Reconstituire după *Catehezele baptismale*. Text preluat după prof. dr. Stylianos G. Papadopoulos, *Patrologie. Vol. II/1. Secolul IV (Răsărit şi Apus)*, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, Bucureşti, 2009, p. 94-95.

12
Simbolul Roman în varianta Sfântului Niceta de Remesiana Remesiana, 370-380

„Credo in Deum Patrem, omnipotentem	„Cred în Dumnezeu Tatăl, Atotputernicul
et in Filium eius Iesum Christum,	și în Fiul Său Iisus Hristos,
natum ex Spiritu sancto et ex virgine Maria,	născut din Duhul Sfânt și din Fecioara Maria,
passum sub Pontio Pilato,	Care a pătimit sub Ponțiu Pilat, a fost răstignit, a murit,
crucifixum, mortuum,	S-a ridicat viu dintre cei
tertia die resurrexit vivus a mortuis,	morți a treia zi,
ascendit in caelos,	S-a înălțat la ceruri,
sedet ad dexteram Patris,	șade de-a dreapta Tatălui,
inde venturus iudicare vivos et mortuos;	de unde va veni să judece viii și morții;
et in Spiritum sanctum,	și în Duhul Sfânt,
sanctam ecclesiam catholicam,	în sfânta Biserică catholică (sobornicească),
communionem sanctorum,	în comuniunea sfinților,
remissionem peccatorum,	în iertarea păcatelor,
carnis resurrectionem	în învierea trupului (cărnii)
et vitam aeternam”[681].	și în viața veșnică”.

[681] Reconstituire după comentariul Sf. Niceta de Remesiana din lucrarea *De Symbolo*. John N. D. Kelly, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, p. 174.

Pr. Conf. Dr. Daniel Benga

13
Crezul baptismal al Sfântului Epifanie de Salamina Salamina, 374

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl Atotţiitorul, Făcătorul tuturor celor văzute și nevăzute.

Și într-Un singur Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Unul-Născut Care din Dumnezeu Tatăl S-a născut, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, și cele din ceruri, și cele de pe pământ, și cele văzute, și cele nevăzute, Care, pentru noi oamenii și pentru mântuirea noastră S-a pogorât și S-a întrupat, adică S-a născut în chip deplin din Sfânta Maria cea Pururea Fecioară, prin Duhul Sfânt, S-a înomenit, adică Și-a asumat un om deplin, suflet și trup și minte (ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ νοῦν) și tot ce înseamnă om, cu excepția păcatului, [făcându-Se om] nu de la sămânța bărbătească, nici prin om, ci plăsmuind trup pentru Sine într-o singură unitate sfântă: nu după cum a suflat și a grăit și a lucrat în profeți, ci S-a înomenit în chip deplin, căci Cuvântul S-a făcut trup, nesuferind schimbare, nici transformându-Și dumnezeirea în omenitate, [ci] le-a unit într-o singură desăvârșire sfântă și dumnezeire a Lui; așadar, un singur Domn este Iisus Hristos și nu doi, Același [fiind] Dumnezeu,

Același [fiind] Domn, Același [fiind] Împărat; [însă] tot El este Cel ce a pătimit în trup și a înviat și S-a înălțat la ceruri în același trup și șade întru slavă de-a dreapta Tatălui, [și] Care vine în slavă în același trup să judece viii și morții, a Cărui împărăție nu va avea sfârșit.

Și în Duhul Sfânt, Care a vorbit în Lege și a propovăduit în profeți, S-a pogorât la Iordan, vorbește în apostoli, locuiește în sfinți. Astfel credem în El, că este Duh Sfânt, Duh al lui Dumnezeu, Duh desăvârșit, Duh sprijinitor, nezidit, Care din Tatăl purcede și Care din Fiul ia și este crezut (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον καὶ πιστευόμενον).

Credem într-o singură, catholică (universală) și apostolică Biserică și într-un singur botez al pocăinței și în învierea morților și [în] dreapta judecată a sufletelor și a trupurilor și în Împărăția cerurilor și în viața veșnică.

Iar pe cei care spun că «a fost o vreme când Fiul ori Duhul Sfânt nu era» sau că «S-a făcut din cele ce nu sunt» sau «din alt ipostas sau ființă», spunând că Fiul lui Dumnezeu ori Duhul Sfânt este schimbător sau mutabil, pe aceștia îi anatematizează Biserica catholică (universală) și apostolică, mama voastră și a noastră. Și de asemenea anatematizăm pe cei ce nu mărturisesc învierea morților și toate ereziile care nu sunt din această dreaptă credință"[682].

[682] Epifanie al Salaminei, *Ancoratus.* Ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 332-337.

14
Simbolul Niceo-Constantinopolitan
Constantinopol, 381

„Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο

τὸν δι᾽ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα σταυρωθέντα τε ὑπερ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα

„1. Credem întru Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotţiitorul, Făcătorul cerului şi al pământului şi al tuturor celor văzute şi nevăzute.
2. Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, singurul născut, Care din Tatăl S-a născut mai înainte de toţi vecii, lumină din lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut.
Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om,
3. şi a fost răstignit pentru noi sub Ponţiu Pilat şi a pătimit şi a fost îngropat,

καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς καὶ καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλήσαν διὰ τῶν προφητῶν. Εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ὁμολογοῦμεν ἕν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν”[683].

4. şi a înviat a treia zi, după Scripturi,
5. şi S-a înălţat la ceruri şi şade de-a dreapta Tatălui,
6. şi iarăşi va veni cu slavă să judece viii şi morţii,
7. a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit.
8. Şi întru Duhul Sfânt, Domnul, de viaţă făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin proroci.
9. [Şi] întru una, sfântă, catholică (universală, sobornicească) şi apostolică Biserică.
10. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor.
11. Aşteptăm învierea morţilor
12. şi viaţa veacului ce va să vină. Amin”.

[683] Giuseppe Luigi Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli*, p. 244-251.

15
Simbolul Niceo-Constantinopolitan
Versiunea latină a Sfântului Dionisie Exiguul
Roma, sec. VI

„Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium.

Et in unum dominum Jesum Christum, Filium Dei, natum ex Patre ante omnia saecula, Deum verum de Deo vero; natum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Qui propter nos homines, et salutem nostram, descendit de coelis; et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria Virgine, et humanatus est; et crucifixus est pro nobis sub Pontio Pilato, et sepultus est; et resurrexit tertia die; ascendit in coelum, sedet ad dexteram Patris, iterum venturus cum gloria judicare vivos et mortuos; cuius regni non erit finis.

„Credem într-Unul Dumnezeu, Tatăl, Atotputernicul, Făcătorul cerului şi al pământului, al tuturor văzutelor şi nevăzutelor.

Şi întru Unul Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut din Tatăl înainte de toţi vecii, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat; născut, nu făcut, de o fiinţă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut. Care pentru noi oamenii şi pentru a noastră mântuire S-a coborât din ceruri şi S-a întrupat de la Duhul Sfânt şi din Fecioara Maria şi S-a făcut om; şi S-a răstignit pentru noi sub Ponţiu Pilat şi a fost îngropat şi a înviat a treia zi; şi S-a înălţat la cer, şade de a dreapta Tatălui şi iarăşi va veni cu slavă să judece viii şi morţii, a Cărui împărăţie nu va avea sfârşit.

Et in Spiritum sanctum, dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum; qui locutus est per sanctos prophetas.
Et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam. Confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum. Expectamus resurrectionem mortuorum et vitam futuri saeculi. Amen"[684].

Şi întru Duhul Sfânt, Domnul, de viață făcătorul, Care din Tatăl purcede, Care împreună cu Tatăl şi cu Fiul este închinat şi slăvit, Care a grăit prin sfinții proroci.
Și întru una, sfântă, catholică (universală) şi apostolică Biserică. Mărturisim un Botez spre iertarea păcatelor. Aşteptăm învierea morților și viața veacurilor viitoare. Amin".

[684] Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus III, Florentiae, 1759, col. 567-568.

16
Simbolul Antiohian
Versiunea Sfântului Ioan Casian
Galia, sec. V

„Credo in unum et solum verum Deum, Patrem omnipotentem, creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum. Et in dominum nostrum Jesum Christum, Filium eius unigenitum et primogenitum totius creaturae, ex eo natum ante omnia saecula et non factum, Deum verum ex Deo vero, homousion Patri, per quem et saecula compaginata sunt et omnia facta, qui propter nos venit et natus est ex Maria virgine, et crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus, et tertia die resurrexit secundum scripturas, et ascendit in caelos, et iterum veniet iudicare vivos et mortuos. Et reliqua“[685].

„Cred într-Unul și Singurul Dumnezeu adevărat, Tatăl Atotputernicul, Creatorul tuturor creaturilor văzute și nevăzute. Și în Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Lui Unul-Născut și Primul-Născut a toată zidirea, Care din El (Tatăl) S-a născut, nu a fost creat, mai înainte de toți vecii, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, de o ființă cu Tatăl, prin Care și veacurile au fost întocmite și toate au fost făcute, Care pentru noi a venit și S-a născut din Fecioara Maria, și s-a răstignit sub Ponțiu Pilat și s-a îngropat, și a înviat a treia zi, după Scripturi, și S-a înălțat la ceruri, și iarăși va veni să judece viii și morții. Și celelalte.“

[685] Hans Lietzmann, *Symbole der alten Kirche*, 2. Auflage, Bonn, 1914, p. 22.

17
Crezul Atanasian
Spania, sec. V-VI

„Oricine voiește să se mântuiască, înainte de toate se cade să țină credința universală, pe care, dacă cineva n-o va păzi întreagă și neîntinată, fără îndoială se pierde în veac. Credința universală aceasta este, ca să cinstim un Dumnezeu în Treime și Treimea în Unime, neconfundând ipostasele, nici împărțind ființa. Căci unul este ipostasul Tatălui, altul al Fiului și altul al Sfântului Duh; dar a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, una este dumnezeirea, deopotrivă slava, împreună veșnică mărirea. Cum este Tatăl, așa și Fiul, așa și Duhul Sfânt. Necreat Tatăl, necreat Fiul, necreat Duhul Sfânt; necuprins de minte Tatăl, necuprins de minte Fiul, necuprins de minte și Duhul Sfânt; veșnic Tatăl, veșnic Fiul, veșnic Duhul Sfânt; dar nu sunt trei veșnici, ci unul veșnic; căci, precum nici trei nu sunt necreați, nici trei necuprinși de minte, ci unul necreat și unul necuprins de minte. De asemenea, atotputernic Tatăl, atotputernic Fiul, atotputernic Duhul Sfânt; dar nu trei atotputernici, ci unul atotputernic. Astfel, Dumnezeu Tatăl, Dumnezeu Fiul, Dumnezeu și Duhul Sfânt; nu trei Dumnezei, ci unul este Dumnezeu. Tot astfel, Domn Tatăl, Domn Fiul, Domn și Duhul Sfânt; dar nu trei Domni, ci unul este Domn. Căci, precum suntem obligați de adevărul creștin să mărturisim pe fiecare ipostas, Dumnezeu și Domn, tot astfel suntem opriți de dreapta credință

universală să zicem trei Dumnezei sau trei Domni. Tatăl de nimeni nu este făcut, nici creat, nici născut; iar Fiul de la Tatăl singur este, nu făcut, nici creat, ci născut; iar Duhul Sfânt de la Tatăl este, nu făcut, nici creat, nici născut, ci purces. Deci unul este Tatăl, nu trei Părinți; unul Fiul, nu trei Fii; unul Duhul Sfânt, nu trei Duhuri Sfinte. Și, în această Treime, nimic nu este mai înainte ori mai pe urmă, nimic mai mare sau mai mic; ci cele trei ipostase, egale și împreună veșnice între ele sunt; încât, în totul cum s-a spus, se adoră și Treimea în Unime și Unimea în Treime. Deci, cel ce voiește să se mântuie așa să gândească despre Sfânta Treime. Dar este necesar, încă, pentru mântuirea veșnică, să creadă drept și întruparea Domnului nostru Iisus Hristos.

Deci, credința dreaptă este să credem și să mărturisim că Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, este și Dumnezeu, și om. Este Dumnezeu născut, înainte de veci, din ființa Tatălui. Este și om născut, în timp, din ființa Mamei. Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit, alcătuit din suflet rațional și trup omenesc. Egal cu Tatăl, după dumnezeire, mai mic decât Tatăl, după partea omenească. El, cu toate că este și Dumnezeu, și om, totuși, nu doi, ci unul este Hristos. Este unul, nu prin schimbarea dumnezeirii în trup, ci prin ridicarea părții omenești la dumnezeire; este unul, cu totul, nu prin confundarea firilor, ci prin unirea ipostaselor. Căci, precum suflet rațional și trup, unul este omul, tot astfel, Dumnezeu și om, unul este Hristos, care a pătimit pentru mântuirea noastră și a coborât în Iad și, a treia zi, a înviat din morți, și

S-a urcat la ceruri și șade de-a dreapta lui Dumnezeu și Tatălui Atotputernic, de unde va veni să judece viii și morții. La a cărui venire toți oamenii vor învia cu trupurile lor și vor da socoteală pentru faptele lor. Și cei care au făcut cele bune vor merge în viața veșnică, iar cei care au făcut cele rele vor merge în focul veșnic.

Aceasta este credința universală, pe care, dacă cineva nu o crede cu credință și tărie, nu va putea să se mântuie"[686].

[686] Hristu Andruțos, *Simbolica*, traducere de Patriarhul Iustin, Episcopia Argeșului și Muscelului/Editura Anastasia, București, 2003, p. 50-53.

18
Simbolul Apostolic
Textus receptus
Galia, sec. VII

„Credo in Deum Patrem Omnipotentem,
Creatorem caeli et terrae;
et in Iesum Christum, Filium eius
unicum Dominum nostrum
qui conceptus est de Spiritu Sancto,
natus ex Maria virgine,
passus sub Pontio Pilato,
crucifixus, mortuus et sepultus,
descendit ad inferna
tertia die resurrexit a mortuis
ascendit ad coelos,
sedet ad dexteram Dei Patris Omnipotentis
inde venturus est judicare vivos et mortuos;
credo in Spiritum Sanctum,
sanctam catholicam ecclesiam,
Sanctorum communionem,
remissionem peccatorum,
carnis resurrectionem
et vitam aeternam"[687].

„Cred în Dumnezeu Tatăl Atotputernicul,
Făcătorul cerului şi al pământului;
şi în Iisus Hristos, Fiul Său Unic,
Domnul nostru,
Care S-a zămislit din Duhul Sfânt,
S-a născut din Fecioara Maria,
a pătimit sub Ponţiu Pilat,
a fost răstignit, a murit şi a fost îngropat,
S-a pogorât la iad,
a treia zi a înviat din morţi
S-a înălţat la ceruri,
şade de-a dreapta Dumnezeului Tată Atotputernic,
de unde va veni să judece viii şi morţii;
cred în Duhul Sfânt,
sfânta catholică Biserică,
împărtăşirea de cele sfinte,
iertarea păcatelor,
învierea cărnii
şi viaţa veşnică".

[687] Cf. diacon Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I, p. 560-561.

19
Simbolul Apostolic
Catehismul românesc
Sibiu, 1544

„*Capŭ dintâi de fapta lumiei...* Crezŭ întru Dumnezeu, în Tatălŭ putearniculŭ, făcătoriulŭ ceriului şi alŭ pământului.

Capŭ al doile descumpăratŭ Şi întru unulŭ Domnŭ I[su]sŭ H[risto]sŭ, Fiiulŭ lu Dumnezeu, unulŭ născutŭ, ce să împeliță den D[u]hulŭ sf[â]ntŭ şi să născu den fată curată Mariia. Chinuitŭ suptŭ Pilatŭ den Pontŭ, răstignitu-se-au, murit-au şi s'au îngropatŭ, şi s'au pogorîtu la iad şi învise a treia zi din morți şi să sui în ceri şi şădea a dreapta Tatălui şi iară veni-va a judeca viii şi morții.

Capŭ al treile de sf[i]nție Şi în D[u]hulŭ sf[â]ntŭ, într'una sfântă creştinească a săborului besearecă, ertăciunea păcatelorŭ, sculatulŭ morților şi veri fi viu în vecie. Aminŭ"[688].

[688] I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme româno-luterane Bârseanu, Sturdzan şi Marțian*, Cartea Românească, Sibiu – Cluj, 1945-1946, p. 36.

Pr. Conf. Dr. Daniel Benga

20
Simbolul Niceo-Constantinopolitan
Întrebare creştinească
Braşov, 1559

„*Capŭ dintâi de fapta lumiei...* Crezŭ întru Dumnezeu, în Tatălŭ putearniculŭ, făcătoriulŭ ceriului şi alŭ pământului, văzutelorŭ tuturorŭ şi nevăzutelorŭ.

Capŭ al doile descumpăratŭ Şi întru unulŭ Domnŭ I[su]sŭ H[risto]sŭ, Fiiulŭ lu Dumnezeu, ce au născutŭ dinioară însă den Tatălŭ născu mainte de toate veacure, lumină dela lumină, Dumnezeu dereptŭ den Dumnezeu dereptŭ, născutŭ însă nefăcutŭ, unulŭ cu Tată, pren cine toate făcute sântŭ. Dereptŭ noi oamenii şi dereptŭ ispăsenie noastră venit-au den ceri şi au născutŭ den D[u]hulŭ sf[â]ntŭ şi den Mariia fată omŭ fu. Răstignitu-se-au dereptŭ noi suptŭ Pilatŭ den Pontŭ, chinuitŭ şi îngropatŭ şi învise a treia zi după scriptură şi să sui în ceri şi şădea a dreapta Tatălui şi iară veni-va cu slavă a judeca viii şi morţii, că împărăţiia lui nu iaste obârşenie.

Capŭ al treile de sf[i]nţie Şi în D[u]hulŭ Sf[â]ntŭ, Domnulŭ ce vii face, însă de la Tatălŭ vine şi în Tatălŭ şi în Fiiulŭ să ne închinămŭ şi să slăvimŭ, cumŭ au grăitŭ prorocii. Şi într'una sfântă, a săborului ap[o]s[to]lilorŭ beseareca, mărturiseaşte un botezŭ să se iarte păcatele, aşteptămŭ sculatulŭ morţilorŭ şi veri fi viu în vecie. Aminŭ"[689].

[689] I. Crăciun, *Catehismul românesc din 1544*, p. 66.

21
„Sămnul credinței“
Dumnezăiasca Liturghie
Mitropolitul Dosoftei al Moldovei, 1679

„Crez într-unul Dumnezău, Tatăl totputernic, făcători ceriului și pământului, văzutelor tuturor și nevăzutelor.

Și în unul Domn Iisus Hristos, Fiiul lui Dumnezău, Acel Sîngur-Născut, Care-i din Părintele născut de mainte de toț vecii: Lumină din Lumină, Dumnezău adevărat din Dumnezău adevărat, născut, nu făcut, de o ființă cu Părintele, prin Care toate făcute sînt. Care pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-au pogorît din ceriuri și S-au întrupat din Duhul Svînt și Maria Ficioara și fu om. Și în cruce răstingnit pentru noi între Pilat de Pont, și pățît, și îngropat. Și sculat a treia zi, după Scripturi. Și suit în ceriuri și șezînd la dereapta Tatălui. Și iarăș viitori cu slavă să giudece viii și morții, a Căruia împărăție n-are svîrșit.

Și în Duhul cel Svînt, Domnul viață făcătoriul, Carele-i din Tatăl purcezători, Carele-i împreună cu Tatăl și Fiiul împreună închinat și împreună slăvit, Carele au grăit prin proroci. În una svântă, săbornică și apostolească Beserică. Mărturisesc un Botez în iertarea păcatelor, aștept scularea morților și viața fiitoriului veac. Amin“[690].

---

[690] Dosoftei, *Dumnezăiasca Liturghie* (*1679)*, Ediție critică de N. A. Ursu, Iași, 1980, p. 72-74.

Bibliografie

I. Izvoare

Agathon, Diaconul, *Epilogus*, în: Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus XII, col. 192-196.

Anonymus von Cyzikus, *Historia Ecclesiastica*, übersetzt und eingeleitet von Günther Christian Hansens, (Fontes Christiani, 49/1), Brepols & Publishers, Turnhout, 2008.

Assemani, J. S., *Kalendaria Ecclesiae universae*, Tomus VI, Rome, 1755.

Atanasio, *Il Credo di Nicea*, Introduzione, traduzione e note a cura di Enrico Cattaneo, (Testi Patristici, 160), Città Nouva Editrice, Roma, 2001.

Augustin, Fericitul, *Despre credință și Crez*, traducere din limba latină și note de Miruna Tătaru-Cazaban și Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2010.

Badcock, F. J., *The History of the Creeds*, Second Edition, London, 1938.

Bârseanu, Andreiu, „Catechismul luteran românesc", în: *Analele Academiei Române, Memoriile Literare*, Seria III, Tom 1, Mem. 3, p. 33-40.

Branişte, Pr. Marin, „Însemnările de călătorie ale pelerinei Egeria (sec. 4)“, (teză de doctorat), în: *Mitropolia Olteniei*, nr. 4-6, 1982, p. 225-381.

Burn, A. E. (ed.), *Niketa of Remesiana. His Life and Works*, Cambridge, 1905.

Cabasila, Nicolae, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii. Despre viaţa în Hristos*, traducere, studiu introductiv şi note de pr. prof. dr. Teodor Bodogae şi pr. prof. dr. Ene Branişte, Editura Arhiepiscopiei Bucureştilor, Bucureşti, 1992.

Casiodor, *Istoria bisericească tripartită*, traducere de Liana şi Anca Manolache, (PSB, vol. 75), Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988.

Caspari, Carl Paul, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, 3 Bände, Christiania, 1866, 1869, 1875.

Cyrill von Jerusalem, *Mystagogische Kathechesen*, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, Herder, Freiburg, 1992.

Crăciun, I., *Catehismul românesc din 1544 urmat de celelalte catehisme româno-luterane Bârseanu, Sturdzan şi Marţian*, Cartea Românească, Sibiu – Cluj, 1945-1946.

Denzinger, Henricus, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, 1854.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Elfte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

Dionisie din Furna, *Erminia picturii bizantine*, Editura Sophia, Bucureşti, 2000.

Dosoftei, *Dumnezăiasca Liturghie 1679*, Ediţie critică de N. A. Ursu, Iaşi, 1980.

Dossetti, Giuseppe Luigi, *Il Simbolo di Nicea e di Constantinopoli. Edizione critica*, Herder, Roma, Freiburg, Basel, Barcelona, Wien, 1967.

Dumnezeeștile Liturghii ale Sfinților noștri Părinți Ioan Gură-de-Aur, Vasilie cel Mare și Grigorie Dialogul, cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Autocefale Ortodoxe Române, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1902.

Dumnezeeștile Liturghii ale Sfinților Ierarchi Ioan Gură-de-Aur, Vasilie cel Mare și Grigorie Dialogul, tipărite cu binecuvântarea Înaltpreasfinției Sale Domnului Ioan Mețianu, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1902.

Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, lateinisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Georg Röwekamp, (Fontes Christiani, 20), Herder, Freiburg, 1995.

Epifanie al Salaminei, *Ancoratus,* Ediție bilingvă, traducere și note de Oana Coman, Editura Polirom, Iași, 2007.

Eusebiu de Cezareea*, Viața lui Constantin cel Mare*, traducere de Radu Alexandrescu, (PSB, vol. 14), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Evagrius Scholasticus, *Historia Ecclesiastica*, Zweiter Teilband, übersetzt und eingeleitet von Adelheid Hübner, (Fontes Christiani, 57, 2), Brepols Publishers, Turnhout, 2007.

Excerpta ex Historia ecclesiastica Theodori Lectoris ab Nicephoro Callisto collecta; ex ed. Henr. Valesii, în: P.G. 86, Paris, 1860, col. 165-230.

Filostorgius, *Istoria bisericească*, Ediție bilingvă, traducere de Dorin Garofeanu; studiu introductiv, tabel

cronologic și note explicative de Dragoș Mîrșanu, Editura Polirom, Iași, 2012.

Floca, Arhid. prof. dr. Ioan N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Sibiu, 1992.

Fontes Historiae Dacoromanae, tom. II, București, 1970.

Gregor von Nazianz, *De vita sua*, Heidelberg, 1974.

Hahn, August, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3. vielfach veränderte und vermehrte Auflage, hrsg. von Ludwig Hahn, Breslau, 1897.

Heurtley, Charles Abel, *Harmonia symbolica: A Collection of Creeds Belonging to the Ancient Western Church, and to the Mediaeval English Church*, Arranged in Chronological Order, and After the Manner of a Harmony, Oxford, 1858.

Ică, Diacon Ioan I. jr., *Canonul Ortodoxiei. Vol. I: Canonul apostolic al primelor secole*, Editura Deisis, Sibiu, 2008.

Kelly, John Norman Davidson, *The Athanasian Creed*, London, 1964.

Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Band I - Alte Kirche, ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Adolf Martin Ritter, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991.

Les Constitutions Apostoliques, Tomes I-III, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Metzger, (SC 320, 329, 336), Cerf, Paris, 1985-1987.

Lietzmann, Hans, *Symbole der alten Kirche*, 2. Auflage, Bonn, 1914.

Liturghier (Ediție jubiliară, 2008), Tipărit cu aprobarea Sfântului Sinod și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

Mansi, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus III, Florentiae, 1759.

Mansi, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus VIII, Florentiae, 1762.

Mateos, Juan, S.J., *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix nr. 40, X-e siècle, Tome I: Le cycle des douze mois*, (Orientalia Christiana Analecta, nr. 165), Roma, 1962.

Mateos, Juan, S.J., *Le Typicon de la Grande Église, Ms. Sainte-Croix nr. 40, X-e siècle, Tome II: Le cycle des fêtes mobiles*, (Orientalia Christiana Analecta, nr. 166), Roma, 1963.

Mărturisirea credinței ortodoxe expusă de preasfințitul mitropolit al Tesalonicului, Grigorie Palama, în: Sfântul Grigorie Palama, *Tomosuri dogmatice – Viața – Slujba, (Scrieri I)*, studiu introductiv și traducere de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2009, p. 333-339.

Menze, Volker/Akalin, Kutlu, *John of Tella's Profession of Faith. The Legacy of a Sixth-Century Syrian Orthodox Bishop*, (Texts from Christian Late Antiquity, Vol. 25), Gorgias Press, 2009.

Mihălcescu, Jon, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, 1904.

Movilă, Petru, *Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale*, ediție bilingvă, introducere, text latin, traducere și note de Traian Diaconescu, Institutul European, Iași, 2001.

Omont, M. H., *Fac-similés des miniatures des plus anciens manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale, du VI-e au XI-e siècle*, Paris, 1902.

Parenti, S./Velkovska, E., *L'Eucologio Barberini gr. 336*, (Bibliotheca *Ephemerides Liturgicae,* Subsidia 80), Roma, 1995.

Pelikan, Jaroslav and Hotchkiss, Valerie (editors), *Creeds & Confessions of Faith in the Christian Tradition: Vol. 1. Rules of Faith in the Early Church. Eastern Orthodox Affirmations of Faith. Medieval Western Statements of Faith; Vol. 2. Creeds and Confessions of the Reformation era; Vol. 3. Statements of faith in modern Christianity*, Yale University Press, New Haven – London, 2003.

Penticostar, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

Popescu, Teodor M., „Enciclica patriarhului Fotie către patriarhii orientali (867)", în: *Studii Teologice*, I (1930), nr. 2, p. 56-76.

Schmoller, Alfred, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*, 8. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.

Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri. Partea a doua*, traducere, introducere și note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, (PSB, vol. 16), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.

Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, traducere de pr. dr. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2003.

Sfântul Gherman al Constantinopolului, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, traducere și note de pr. Nicolae Petrescu, Editura Anastasia, București, 2000.

Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Anastasia, București, 1993.

Sfântul Ioan Casian, *Scrieri alese. Așezămintele mînăstirești* și *Convorbiri duhovnicești*, traducere de prof. Vasile Cojocaru și prof. David Popescu, (PSB, vol. 57), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990.

Sfântul Irineu de Lugdunum, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, traducere, introducere și note de prof. dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2001.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia. Cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, introducere, traducere, note și studiu de pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

Sfântul Niceta de Remesiana, *Opere*, traducere din limba latină, introducere și note de lect. dr. Ovidiu Pop, Editura Sophia, București, 2009.

Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinței noastre ortodoxe, după principii puse de Domnul nostru Iisus Hristos și urmașii Săi*, Vol. 1, Editura Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților, Suceava, 2002.

Sfântul Simeon, Arhiepiscopul Tesalonicului, *Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe*, traducere din limba greacă veche și note de drd. Nicușor Deciu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2010.

Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos, prototip al icoanei Sale*, Deisis, Alba Iulia, 1994.

Sfântul Vasile cel Mare, *Epistole*, traducere, introducere, note și indici de pr. prof. dr. Constantin Corniţescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, (PSB, vol. 12), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1988.

Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, traducere de Iosif Gheorghian, Mitropolit Primat, Bucureşti, 1899.

Sozomen, *Istoria Bisericească*, tradusă în româneşte de Iosif Gheorghian, Bucureşti, 1897.

Teodor de Andida, *Comentariu liturgic*, traducere și prezentare de pr. prof. Nicolae Petrescu, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2006.

Teodor de Mopsuestia, *Omilii catehetice*, traducere și introducere de Ion V. Paraschiv, Editura Renaşterea, Cluj-Napoca, 2008.

Teodoret Episcopul Cirului, *Istoria bisericească*, traducere de pr. prof. Vasile Sibiescu, (PSB, vol. 44), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995.

Theodoret, *Kirchengeschichte*, herausgegeben von Léon Parmentier, (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 19), Leipzig, 1911.

Traditio Apostolica, lateinisch-griechisch-deutsch, übersetzt und eingeleitet von Wilhelm Geerlings, Herder, (Fontes Christiani, 1), Freiburg, 1991.

Turner, C. H., „Canons attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381, together with the Names of the Bishops,

from two Patmos MSS – ΡΟΒ΄ ΡΟΓ΄", în: *The Journal of Theological Studies*, XV (1914), p. 161-178.

Volkmar, Keil (Hrsg.), *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Grossen*, (Texte zur Forschung, Band 54), Darmstadt, 1995.

Vornicescu, Dr. Nestor, *Una dintre primele scrieri ale literaturii române străvechi: „Pătimirea Sfinților Epictet și Astion" (de la cumpăna secolelor III-IV)*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990.

Walch, Christian Wilhelm Franz, *Bibliotheca symbolica vetus ex monumentis quinque priorum seculorum maxime collecta et observationibus historicis ac criticis illustrata*, Lemgoviae, 1770.

Westra, Liuwe H., *The Apostles' Creed. Origin, history and some early commentaries*, (Instrumenta Patristica et Medievalia, 43), Brepols, Turnhout, 2002.

Wohlmuth, Josef (Hrsg.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Band 1 – Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/870)*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1998.

II. Literatură secundară

A

Abramowski, Luise, „Die Synode von Antiochien 324/325 und ihr Symbol", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 86 (1975), p. 356-366.

Abramowski, Luise, „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381

zu tun?“, în: *Theologie und Philosophie*, Band 67 (1992), p. 481-513.

Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity, Volumes 1-3, edited by David Hellholm, Tor Vegge, Oyvind Norderval, Christer Hellholm, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011.

Andruțos, Hristou, *Simbolica*, traducere de Patriarhul Iustin, Episcopia Argeșului și Muscelului/Editura Anastasia, București, 2003.

Angenendt, Arnold, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, zweite Auflage, Verlag Beck, München, 1997.

Aubineau, M., „Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen. XIV, 14) et le nombre des pères au Concile de Nicée (325)“, în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Tome 61 (1960), p. 5-43.

B

Badcock, F. J., *The History of the Creeds*, Second Edition, London, 1938.

Bardy, Gustave, „Le Concile d'Antioche (379)“, în: *Revue Bénédictine*, Tome 45 (1933), p. 196-213.

Barnea, Ion și Iliescu, Octavian, *Constantin cel Mare*, București, 1982.

Barnes, Timothy, „A Note on the Term *Homoiousios*“, în: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Band 10 (2007), p. 276-285.

Băbuș, Pr. Dr. Emanoil, *Bizanțul, istorie și spiritualitate*, Editura Sophia, București, 2003.

Benga, Daniel, „Crezul Constantinopolitan (381) - o augmentare cu 5 articole a celui Niceean (325)?" în: *Ortodoxia*, Seria a II-a, Anul II (2010), nr. 4, p. 50-80.

Benga, Daniel, „Das Erbe der ökumenischen Konzilien im Kultus, in der Ikonographie und im kanonischen Recht der Orthodoxen Kirche", în: *Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hrsg. von Dagmar Heller und Johann Schneider, (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, nr. 83), Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, 2009, p. 152-173.

Benga, pr. Daniel, „FILIOQUE. Etapele și stadiul dezbaterii ecumenice, la 1200 de ani de la Sinodul de la Aachen (809)", în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, V (2009), nr. 3, p. 259-268.

Benga, Daniel, *Identități creștine europene în dialog. De la mișcarea husită la ecumenismul contemporan*, (Studia Oecumenica 3), Editura Universității Lucian Blaga, Sibiu, 2010.

Benga, pr. Daniel, „Întâlnirea dintre istorie și eshaton în teologia și viața Sfinților Trei Ierarhi", în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, II (2006), nr. 1, p. 7-26.

Benga, Daniel, „Între timpul istoriei și timpul lui Dumnezeu. *Transcenderea temporalității* în teologia siriacă a secolului al IV-lea", în: *Timp și spațiu. O abordare din perspectiva științelor umaniste*, coordonator Lucreția Vasilescu, Editura Universității din București, București, 2006, p. 102-111.

Benga, pr. Daniel, *Marii reformatori luterani și Biserica Ortodoxă. Contribuții la tipologia relațiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Editura Sophia, București, 2003.

Benga, pr. Daniel, *Metodologia cercetării științifice în teologia istorică*, Editura Sophia, București, 2005.

Benga, Daniel, „Pregătirea pentru botez și botezul catehumenilor în Ierusalim, după descrierea pelerinei Egeria și după *Catehezele Mistagogice* ale Sfântului Chiril", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, I (2001), p. 257-288.

Benga, pr. Daniel, „Receptarea Simbolului niceo-constantinopolitan în Sfânta Liturghie bizantină – dublarea mărturisirii credinței", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 151-166.

Benga, Daniel, „*Threskeia și coercitio* – gândirea religioasă constantiniană oglindită în scrisorile imperiale privitoare la controversa donatistă", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București*, VI (2006), p. 207-217.

Bernardi, Jean, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, traducere de Cristian Pop, Editura Deisis, Sibiu, 2002.

Bianu, Ioan și Hodoș, Nerva, *Bibliografia românească veche. Tomul I: 1508-1830*, București, 1903.

Brennecke, H. Chr., „Nicäa. I. Ökumenische Synode von 325", în: *Theologische Realenzyklopädie*, 24 (1994), p. 429-441.

Brennecke, H. Chr., *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, (Beiträge zur historischen Theologie, Band 73), Tübingen, 1988.

Bria, pr. prof. dr. Ion, *Dicționar de Teologie Ortodoxă (A-Z)*, ediția a II-a, revizuită și completată, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Bruns, Peter, „Arius hellenizans? – Ephräm der Syrer und die neoarianischen Kontroversen seiner Zeit. Ein Beitrag

zur Rezeption des Nizänums im syrischen Raum", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 101 (1990), p. 21-57.

Buchiu, pr. prof. dr. Ștefan, „Hristocentrismul Crezului Ortodox și semnificația sa pentru teologia dogmatică de astăzi", în: *The Nicene-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 70-86.

Bucur, Bogdan Gabriel, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, (Supplements to Vigiliae Christianae, Volume 95), Brill, Leiden/Boston, 2009.

Burn, A. E., *The Council of Nicaea. A memorial for its sixteenth centenary*, London, 1925.

Burnaby, John, *The Belief of Christendom. A Commentary on the Nicene Creed*, London, 1959.

C

Campenhausen, Hans Freiherr von, „Das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Nicea 325)", în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band 67 (1976), p. 123-139.

Campenhausen, Hans von, „Das Bekenntnis im Urchristentum", în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band 63 (1972), p. 210-253.

Caraza, diac. asist. Ion, „Simbolul Niceo-Constantinopolitan în viața și spiritualitatea Bisericii", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 433-441.

Carpenter, H. J., „Creeds and baptismal rites in the first four centuries", în: *The Journal of Theological Studies*, XLIV (1943), p. 1-11.

Carpenter, H. J., „*Symbolum* as a title of the Creed", în: *The Journal of Theological Studies*, XLIII (1942), p. 1-11.

Chifăr, pr. prof. dr. Nicolae, *Das VII. Ökumenische Konzil von Nikaia. Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche*, (OIKONOMIA, Band 32), Erlangen, 1993.

Chifăr, pr. prof. dr. Nicolae, „Formularea și aprobarea Crezului niceean de la Sinodul I Ecumenic", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 113-124.

Chifăr, pr. Nicolae, *Istoria creștinismului*, Vol. II, IV, Editura Trinitas, Iași, 2000 și 2005.

Chifăr, pr. Nicolae, „Ortodoxia în confruntare cu arianismul. Episcopatul apusean în apărarea Crezului Niceean", în: *Analele Științifice ale Universității Al. I. Cuza Iași, Teologie,* tom. IV (1997-1998), p. 187-202.

Chițescu, prof. N., Todoran, pr. prof. Isidor, Petreuță, pr. prof. I., *Teologia Dogmatică și Simbolică*, Volumul 1, Ediția a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004.

Collins, Roger John Howard, „Athanasianisches Symbol", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band IV (1979), p. 328-333.

Coman, pr. prof. dr. Ioan G., *Scriitori bisericești din epoca străromână*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979.

Crezul/Tatăl nostru în zece limbi, Editura Humanitas, București, 2008.

Cullmann, Oscar, „Les origines des premières confessions de foi", în: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Tome 21 (1941), p. 77-110.

Cuțaru, Caius, „Prezența unui element de istoricitate în Simbolul de credință niceo-constantinopolitan", în: *The Nicene-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 151-186.

D

Das Nicaenische Glaubensbekenntnis. Eine Doxologie, ausgelegt von Heinrich Vogel, Lettner Verlag, Berlin, 1963.

Dix, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, London, 1945.

Dîncă, Lucian, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012.

Dörries, Hermann, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Göttingen, 1956.

Drecoll, Volker, „The Creed of the 150 Fathers – Notes to its transmission and theological impact", în: *The Nicene-Constantinopolitan Creed. Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 187-198.

Drecoll, Volker, „Nicaeno-Constantinopolitanum", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (vierte Auflage), Band 6 (2003), col. 281-283.

Drecoll, Volker, „Nicaenisches Symbol", în: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (vierte Auflage), Band 6 (2003), col. 280-281.

Drecoll, Volker, „Wie nizänisch ist das Nicaeno-Constantinopolitanum? Zur Diskussion der Herkunft von NC durch Staats, Abramowski, Hauschild und Ritter“, în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 107 (1996), p. 1-18.

Dumitrașcu, pr. conf. univ. dr. Nicu, *Cele șapte personalități de la Niceea (325). Rolul lor în cadrul primelor frământări ecumenice majore ale lumii creștine*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2003.

Dură, pr. asist. dr. Nicolae V., „Canoanele Sinodului II Ecumenic și obligativitatea mărturisirii și păstrării neschimbate a credinței niceo-constantinopolitane“, în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 442-451.

E

Elert, Werner, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin, 1954.

F

Faith to Creed. Ecumenical Perspectives on the Affirmation of the Apostolic Faith in the Fourth Century, Edited by S. Mark Heim, Commission on Faith and Order, New York, 1991.

Felmy, Karl Christian, *Das Buch der Christus-Ikonen*, Herder, Freiburg im Breisgau, 2004.

Felmy, Karl Christian, „»Die unendliche Weisheit, des Lebens Allgrund und Erschafferin«. Die Ikonen der Weisheit und die Göttliche Liturgie”, in: Karl Christian Felmy und Eva Haustein-Bartsch (Hgg.), *Die Weisheit baute ihr Haus. Untersuchungen zu Hymnischen und Didaktischen Ikonen,* München, 1999, p. 43-68.

Felmy, Karl Christian, *Vom urchristlichen Herrenmahl zur Göttlichen Liturgie der Orthodoxen Kirche. Ein historischer Kommentar*, (OIKONOMIA, Band 39), Erlangen 2000.

Finn, T. M., *The Liturgy of Baptism in the Baptismal Instructions of St. John Chrysostom*, Washington, 1967.

G

Gabor, pr. lect. dr. Adrian, *Biserică şi stat în timpul lui Teodosie cel Mare*, Editura Bizantină, Bucureşti, 2004.

Galeriu, pr. prof. Constantin, „Sinodul II Ecumenic şi învăţătura despre Duhul Sfânt", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 386-408.

Gemeinhardt, Peter, *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost- und Westkirche im Frühmittelalter*, (Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 82), Berlin/New York, 2002.

Gerber, Simon, *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien*, (Supplements to Vigiliae Christianae), Brill, Leiden/Boston, 2000.

Ghellinck, J. de, *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, nouvelle édition revue et considérablement augumentée, Gembloux, 1949.

Gheţie, I., „Câteva precizări în legătură cu datarea *Catehismului* lui Coresi", în: *Studii şi cercetări lingvistice*, XVII (1966), nr. 5, p. 547-555.

Gheţie, I. şi Mareş, Al., *Diaconul Coresi şi izbânda scrisului în limba română*, Editura Minerva, Bucureşti, 1994.

Girardet, Klaus M., „Der Vorsitzende des Konzils von Nicaea (325) - Kaiser Konstantin d. Gr.", în: Klaus M. Girardet,

Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike, Bonn, 2009, p. 73-106.

Gorys, Erhard, *Heiliges Land. Ein 10000 Jahre altes Kulturland zwischen Mittelmeer, Rotem Meer und Jordan*, DuMont Buchverlag, Köln, 2000.

Grigorie, Leu Botoșăneanul, *Crezul în chipuri și icoane*, Tipografia Cărților Bisericești, București, 1932.

Grillmeier, Alois, „Bekenntnisse der Alten Kirche II – Das Nizäno-Constantinopolitanum", în: *Studien zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979-1980*, hrsg. von Peter Meinhold, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1980, p. 30-47.

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1979.

H

Haarer, Fiona, *Anastasius I. Politics and Empire in the Late Roman World*, Francis Cairns, Cambridge, 2006.

Haddad, Robert M., „Pe urmele lui Filioque", în: *Studii Teologice*, Seria a III-a, IV (2008), nr. 3, p. 167-221.

Hall, S. G., „The Creed of Sardica", în: *Studia Patristica*, XIX (1989), p. 173-184.

Hauschild, Wolf-Dieter, „Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 24 (1994), p. 444-456.

Haußleiter, J., *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche: Neue Untersuchungen zur Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Gütersloh, 1920.

Heil, Uta, „Markell von Ancira und das Romanum", în: *Von Arius zum Athanasianum. Studien zur Edition der Athanasius Werke*, hrsg. von Annette von Stockhausen und Hanns Christof Brennecke, De Gruyter, Berlin/New York, 2010, p. 85-103.

Holbea, pr. lect. dr. Gheorghe, „Crezul Ortodox în dialog cu alte Biserici creștine (problema adaosului Filioque)", în: *2010 – Anul omagial al Crezului Ortodox și al autocefaliei românești.* Conferință pastoral-misionară semestrială, Editura *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2010, p. 90-123.

Huber, Wolfgang, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969.

L'Huillier, Arhim. Pierre l, „Însemnări despre Simbolul de credință", prezentare de Paraschiv V. Ion, în: *Glasul Bisericii*, XXVIII (1969), nr. 3-4, p. 321-351.

I

Ică, drd. Ioan I. jr., „Sinodul constantinopolitan din 1285 și învățătura despre Sfântul Duh a Patriarhului Grigorie II Cipriotul în contextul controversei asupra lui Filioque (la 700 de ani de aniversare, 1285-1985)", în: *Mitropolia Ardealului*, XXXII (1987), nr. 2, p. 47-78.

Ioniță, diac. asist. dr. Viorel, „Raportul dintre Scriptură și Tradiție în hotărârile sinoadelor ecumenice", în: *Ortodoxia*, XXXII (1980), nr. 2, p. 263-274.

Învățătură de credință creștină ortodoxă, tipărită cu aprobarea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000.

J

Juzek, J. H., „Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über den Hl. Geist", Der Katholik, 4. Folge, 11 (1913), p. 309-320.

K

Kelly, John N. D., *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, 2. Auflage, Göttingen, 1993.

Kinzig, Wolfram, „Ce este un Crez? Observații istorice asupra dezvoltării unui gen literar", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian"*, X (2010), p. 51-63.

Kinzig, Wolfram, „Glaubensbekenntnis und Entwicklung des Kirchenjahres", în: W. Kinzig, U. Volp und J. Schmidt, *Liturgie und Ritual in der Alten Kirche. Patristische Beiträge zum Studium der gottesdienstlichen Quellen der Alten Kirche*, (Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 11), Peeters, Leuven - Walpole, 2011, p. 3-41.

Kinzig, Wolfram și Vinzent, Marcus, „Recent research on the origin of the Creed", în: *The Journal of Theological Studies*, NS, 50 (1999), p. 535-559.

Kinzig, Wolfram, „The Creed in the Liturgy: Prayer or Hymn?", în: Albert Gerhards/Clemens Leonhard (editori), *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, (Jewish and Christian Perspectives, 15), Leiden, 2007, p. 232-234.

Kretschmar, G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, (Leiturgia, 5), Kassel, 1970.

Kretschmar, G., *Studien zu frühchristlichen Trinitätstheologie*, J.C.B. Mohr Siebeck, Tübingen, 1956.

Krivochéine, Basile, „Les textes symboliques dans l'Église Orthodoxe", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche*

Russe en Europe Occidentale, nr. 48 (1964), p. 197-217; nr. 49 (1964), p. 10-23 și nr. 50 (1965), p. 71-82.

Krivochéine, Basile, „La composition et la publication d'une confession unique de la foi orthodoxe", în: *Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, nr. 54-55 (1966), p. 71-74.

Kunze, Johannes, *Das nicänisch-konstantinopolitanische Glaubenssymbol*, Leipzig, 1898.

L

La signification et l'actualité du II-è Concile Oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui, Editions du Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecuménique, Chambésy-Genève, 1982.

Lanczkowski, Günter, „Glaubensbekenntnis. I. Religionsgeschichtlich", în: *TRE*, XIII (1984), p. 386-387.

Laurent, Vitalien, „Le Symbole «Quiqumque» et l'Église byzantine. Notes et documents", în: *Échos d'Orient*, Tome 35 (1936), p. 385-404.

L'Huillier, Archbishop Peter I', *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1996.

Lietzmann, Hans, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses*, Tübingen, 1921.

Lippold, Adolf, „Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Grosse", în: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band 92 (1981), p. 1-15.

Lochman, Jan Milič, „Apostles' Creed", în: *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 1 (1999), p. 109-110.

Lossky, Vladimir/l'Huillier, Pierre, „Notes sur le «Credo» de la Messe", în: *Contacts*, XIV (1962), nr. 38-39, p. 84-134.

M

Margerie, Bertrand de, S.J., *Les Pères de l'église commentent le Credo*, Les éditions du Cerf, Paris, 1998.

Markschies, Christoph, „Wer schrieb die sogenannte Traditio Apostolica? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte", în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Interrogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis"*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 1-79.

May, Gerhard, „Athanasian Creed", în: *The Encyclopedia of Christianity*, Vol. 1 (1999), p. 150.

Mayer, W., *The Homilies of St John Chrysostom: Provenance. Reshaping the Foundations*, (Orientalia Christiana Analecta, 273), Rom, 2005.

Men, Alexander, „Credo – Gespräche über den Glauben", în: Wolfgang Schmidinger (Hg.), *Alexander Men – Gespräche über Glaube und Kirche*, Münster, 2010.

Merkt, Andreas, „Symbolum. Historische Bedeutung und patristische Deutung des Bekenntnisnamens", în: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Band 96 (2001), p. 1-36.

Moga, Pr. Ioan, *Sfânta Treime între Apus și Răsărit. Despre Filioque și alte dileme teologice*, Eikon, Cluj-Napoca, 2012.

Moldovan, pr. conf. Ilie, „Învățătura despre Sfântul Duh și despre Biserică exprimată în Simbolul de credință de la Sinodul al doilea Ecumenic“, în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 409-432.

Molloy, pr. Michael E., *Apărătorul adevărului. Viața Sfântului Atanasie cel Mare*, traducere de Medana Oltean, Editura Iona, București, 2011.

Moreschini, Claudio / Norelli, Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. Tomul II,1 – De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Elena Caraboi ș.a., Editura Polirom, Iași, 2004.

Moreschini, Claudio / Norelli, Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine. Tomul II,2 – De la Conciliul de la Niceea la începuturile Evului Mediu*, traducere de Hanibal Stănciulescu, Editura Polirom, Iași, 2004.

Mother Alexandra, *Meditations on the Nicene Creed*, Morehouse-Gorham Co., New York, 1958.

N

Necula, pr. prof. dr. Nicolae D., Locul Crezului ortodox în cultul ortodox (text și cântare bisericească), în: *2010 - Anul omagial al Crezului Ortodox și al autocefaliei românești.* Conferință pastoral-misionară semestrială, Editura *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2010, p. 40-49.

Nikolakopoulos, Konstantinos, „Formule 'treimice' fundamentale din Noul Testament ca cele dintâi premize ale Simbolului de credință“, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, vol. X (2010), p. 77-88.

Nyssen, Wilhelm, *Începuturile picturii bizantine*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1975.

O

Odahl, Charles Matson, *Constantin și imperiul creștin*, traducere de Mihaela Pop, Editura BIC ALL, București, 2006.

Ohme, Heinz, *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Berlin-New York, 1998.

P

Palmieri, A., *Theologia dogmatica orthodoxa, I. Prolegomena*, Florentiae, 1911.

Panaitescu, P. P., „Les origines de l'imprimerie en langue roumaine", în: *Revue des études sud-est européenes*, Tome VI (1968), nr. 1, p. 23-37.

Papadopoulos, prof. dr. Stylianos G., *Patrologie, vol. 1 – Introducere, Secolele II și III*, traducere de lect. dr. Adrian Marinescu, Editura Bizantină, București, 2006.

Papadopoulos, Hrysostomos, „Simbolul Sinodului al II-lea Ecumenic", (traducere din neogreacă de prof. Teodor M. Popescu), în: *Biserica Ortodoxă Română*, XLIII (1925), nr. 5, p. 257-263; nr. 7, p. 385-395; nr. 8, p. 449-453; nr. 9, p. 513-520.

Păcurariu, pr. prof. dr. Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, Vol. I, Ediția a II-a, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991.

Pelikan, Jaroslav, *Credo. Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition,*

Yale University Press, New Haven – London, 2003 (traducere românească, Polirom, 2010).

Pelikan, Jaroslav, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I – Nașterea tradiției universale (100-600)*, traducere de Silvia Palade, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

Perrone, Lorenzo, „Von Nicaea (325) nach Chalkedon (451)", în: *Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II*, hrsg. von Giuseppe Alberigo, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1993, p. 22-126.

Pietri, Charles, Markschies, Christoph, „Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der „arianische Streit" und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337", în: *Die Geschichte des Christentums, Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hrsg. von Charles (†) und Luce Pietri, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, p. 271-344.

Pietri, Charles, „Vom homöischen Arianismus zur neunizänischen Orthodoxie (361-385)", în: *Die Geschichte des Christentums, Band 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, hrsg. von Charles (†) und Luce Pietri, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005, p. 417-461.

Pop-Brâncuș, Ovidiu, „*Pro captu mentis*. O tâlcuire pe înțelesul credincioșilor a *Simbolului de credință*, datorată Sfântului Niceta de Remesiana", în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul"*, vol. X (2010), p. 355-364.

Popescu, Emilian, „Ierarhia eclesiastică pe teritoriul României. Creșterea și structura ei până în secolul al VII-lea", în: *Biserica Ortodoxă Română*, CVIII (1990), nr. 1-2, p. 149-162.

Popescu, Emilian, „Mișcarea audienilor în Dacia Pontică și nord-dunăreană (sec. IV-VI)“, în: *Biserica Ortodoxă Română*, XCVI (1978), nr. 9-10, p. 1053-1069.

Popescu, Emilian, „Theophilus Gothiae. Bischof in der Krim oder an der unteren Donau?”, în: *Christianitas Daco-Romana. Florilegium studiorum*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1994, p. 178-186.

Preda, dr. Constantin, *Credința și viața Bisericii primare. O analiză a Faptelor Apostolilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2002.

Preda, pr. Constantin, „Elemente ale Crezului în Noul Testament“, în: *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din București*, vol. X (2010), p. 89-112.

R

Rămureanu, pr. prof. Ioan, „Creștinismul în provinciile romane dunărene ale Iliricului la sfârșitul secolului IV. Sinodul de la Sirmium (378) și cel de la Aquileea (381)“, în: *Studii Teologice*, XVI (1964), p. 408-451.

Rămureanu, pr. prof. Ioan, „Lupta Ortodoxiei contra arianismului, de la Sinodul I Ecumenic până la moartea lui Arie“, în: *Studii Teologice*, XIII (1961), nr. 1-2, p. 13-32.

Rămureanu, pr. prof. Ioan, „Sinoadele de la Sirmium dintre anii 348 și 358. Condamnarea lui Fotin de Sirmium“, în: *Studii Teologice*, XV (1963), p. 266-317.

Rămureanu, pr. prof. dr. Ioan, „Sinodul al II-lea de la Constantinopol (381). Învățătura despre Sfântul Duh și Biserică. Simbolul Constantinopolitan“, în: *Studii Teologice*, XXI (1969), nr. 5-6, p. 327-386.

Rămureanu, pr. prof. Ioan, „Sinodul de la Sardica, din anul 343. Importanța lui pentru istoria pătrunderii creștinismului la geto-daco-romani", în: *Studii Teologice*, XIV (1962), p. 146-183.

Rămureanu, pr. prof. dr. Ioan, „Sinodul al II-lea Ecumenic de la Constantinopol (381) – 1600 de ani de la întrunirea lui", în: *Studii Teologice*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 285-336.

Rămureanu, pr. prof. dr. Ioan, „Sinodul I Ecumenic de la Niceea, de la 325. Condamnarea ereziei lui Arie. Simbolul Niceean", în: *Studii Teologice*, XXIX (1977), nr. 1-2, p. 15-61.

Rămureanu, pr. prof. Ioan, Șesan, pr. prof. Milan, Bodogae, pr. prof. Teodor, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I-II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987 și 1993.

Richter, Michael, „Dionysius Exiguus", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band 9 (1993), p. 1-4.

Ritter, Adolf Martin, *Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 15), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1965.

Ritter, Adolf Martin, „Glaubensbekenntnisse. V – Alte Kirche", în: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII (1984), p. 398-410.

Ritter, Adolf Martin, „Konstantinopel I. Ökumenische Synode von 381", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band XIX (1990), p. 518-524.

Ritter, Adolf Martin: „Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun?", în: *Persoană și Comuniune. Prinos de cinstire Părintelui*

Profesor Academician Dumitru Stăniloae la împlinirea vârstei de 90 de ani, volum îngrijit de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe a Sibiului, Sibiu, 1993, p. 508-520.

Roșu, Alexandru, „Mărturisirea credinței în Sfântul Duh în crezurile Bisericii înainte de anul 381", în: *Ortodoxia*, Seria a II-a, Anul II (2010), nr. 4, p. 138-182.

S

Salaville, S., „L´Iconographie des «Sept Conciles Oecuméniques»", în: *Échos d´Orient*, XXV (1926), p. 144-176.

Salaville, S., „La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin", în: *Échos d´Orient*, XXIV (1925), p. 445-470.

Salaville, S., „La fête du concile de Chalcédoine dans le rite byzantin", în: A. Grillmeier și H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, Band II – Entscheidung um Chalkedon, Würzburg, 1953, p. 677-695.

Sanday, W., „Recent research on the origin of the Creed", în: *The Journal of Theological Studies*, 1 (1899/1900), p. 3-22.

Sărășan, A., *Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325) și actualitatea sa în contextul ecumenismului actual*, Ed. Crisserv, Mediaș, 2009.

Scarlat, Gina Luminița, *Comentarii la Simbolurile de credință*, Editura Andreiana, Sibiu, 2010.

Scarlat, asist. dr. Gina-Luminița, „Exegeze la Simbolurile de credință în Răsărit și Apus", în: *Teologie și educație la Dunărea de Jos*, Vol. IX (2010), p. 22-183.

Schneider, Alfons M., „Die Ikonographie des Konzils von Chalkedon", în: A. Grillmeier und H. Bacht, *Das Konzil von*

Chalkedon, Band II – Entscheidung um Chalkedon, Würzburg, 1953, p. 757-760.

Schwartz, Eduard, „Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalcedon", în: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, Band XXV (1926), p. 38-88.

Schwartz, Eduard, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel,* München, 1937.

Scrima, André, *Biserica liturgică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005.

Sesboüé, Bernard, „Hristologia patristică: repere principale", în: *Hristos*, traducere de Daniela Cârstea, (Sfinții Părinți pe înțelesul tuturor, 2), Editura Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 5-37.

Sesboüé Bernard, *Tout récapituler dans le Christ. Christologie et sotériologie d'Irénée de Lyon*, Desclée, Paris, 2000.

Simbolul de credință creștin-ortodox, tipărit cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Editura *Cuvântul Vieții* a Mitropoliei Munteniei și Dobrogei, București, 2010.

Simonetti, M., *La crisi ariana nel IV seculo*, Roma, 1975.

Skarsaune, Oskar, „A neglected detail in the Creed of Nicaea (325)", în: *Vigiliae Christianae*, vol. 41 (1987), p. 34-54.

Staats, Reinhard, „Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien (379)", în: *Vigiliae Christiana*, vol. 44 (1990), p. 209-221.

Staats, Reinhard, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996.

Stăniloae, pr. prof. Dumitru, „Sinodul II Ecumenic și Simbolul Niceo-Constantinopolitan", în: *Ortodoxia*, XXXIII (1981), nr. 3, p. 362-385.

Stead, Ch., „Homousios", în: *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI (1994), col. 364-433.

Streza, Ciprian Ioan, *Anaforaua Sfântului Vasile cel Mare. Istorie, text, analiză comparată, comentariu teologic*, Editura Andreiana, Sibiu, 2009.

T

Taft, Robert, *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, (Orientalia Christiana Analecta, 200), Roma, 1975.

Tătaru-Cazaban, Bogdan, *Sfântul Martir Iustin Filosoful. O introducere*, Deisis/Stavropoleos, 2010.

The Nicene-Constantinopolitan Creed, Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011.

Tiersch, C., *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398–404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen, 2002.

Timiadis, Emilianos, *The Nicene Creed. Our common faith*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.

Todoran, pr. prof. dr. Isidor, *Simbolul credinței. O sinteză dogmatică*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2008.

Tofan, conf. dr. Sergiu, *Mic dicționar al ereziilor evului patristic*, Editura Partener, Galați, 2003.

Turner, C. H., *History and Use of Creeds and Anathemas*, London, 1910.

Ț

Țepelea, Marius, „Fragmente ale unor mărturisiri de credință din Biserica primară", în: *The Nicene-Constantinopolitan Creed, Expression of the One and Undivided Church Faith. History, Doctrine and Spirituality*, International Symposium of Theology, Arad, 8th and 10th of June 2010, Arad, 2011, p. 523-539.

U

Ulrich, Jörg, *Die Anfänge der abendländischen Rezeption des Nizänums*, (Patristische Texte und Studien, Band 39), Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1994.

Urbina, I. Ortiz de, S.J., *Nicée et Constantinople*, Éditions de l'Orante, Paris, 1963.

V

Vasiliev, A. A., *Istoria Imperiului Bizantin*, traducere și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă și Sebastian-Laurențiu Nazâru, Editura Polirom, Iași, 2010.

Vintilescu, pr. prof. dr. Petre, *Liturghierul explicat*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998.

Vinzent, Markus, „Die Entstehung des «Römischen Glaubensbekenntnisses»", în: Wolfram Kinzig, Christoph Markschies, Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica", zu den „Inter-*

rogationes de fide" und zum „Römischen Glaubensbekenntnis", Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1999, p. 185-410.

Vinzent, Markus, *Der Ursprung des Apostolikums im Urteil der kritischen Forschung*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 89), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

Vogt, H.-J., „Das Glaubensbekenntnis des Johannes Chrysostomus? Versuch einer „Symbolstudie" mit einem Exkurs zu Baruch 3,38 bei den Vätern", în: *Zeitschrift für Antike und Christentum*, Band 3 (1999), p. 64 86.

Voicu, diac. Constantin, „Problema *homoousios* la Sfântul Atanasie cel Mare", în: *Mitropolia Olteniei*, XV (1963), nr. 1-2, p. 3-20.

Vokes, Frederick Ercolo, „Apostolisches Glaubensbekenntnis. I. Alte Kirche und Mittelalter", în: *Theologische Realenzyklopädie*, Band III (1978), p. 528-554.

W

Weber, Georg und Renate (ed.), *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*, Köln-Wien, 1985.

Weischer, B. M., „Die ursprüngliche nikänische Eorm des ersten Glaubenssymbols im *Ankyrotos* des Epiphanios von Salamis. Ein Beitrag zur Diskussion um die Entstehung des konstantinopolitanischen Glaubenssymbols im Lichte äthiopischer Forschungen", în: *Theologie und Philosophie*, Band 53 (1978), p. 407-414.

Wengst, Klaus, „Glaubensbekenntnisse. IV – Neues Testament", în: *Theologische Realenzyklopädie*, XIII (1984), p. 392-398.

Wiles, M. F., „A Textual Variant in the Creed of the Council of Nicaea", în: *Studia Patristica*, XXVI (1996), p. 428-433.

Wittstock, Heinrich, *Beiträge zur Reformations-Geschichte des Nösnergaues*, Wien, 1858.

Wright, D. F., „The Meaning and Reference of 'One Baptism for the Remission of Sins' in the Nicene-Constantinopolitan Creed", în: *Studia Patristica*, XIX (1989), p. 281-285.

Y

Yeum, Changseon, *Die Synode von Alexandrien (362). Die dogmengeschichtliche und kirchenpolitische Bedeutung für die Kirche im 4. Jahrhundert*, Lit Verlag, Münster, 2005.

Indice onomastic

A

Aachen 235
Aachen, Conciliul de la (809) 235-236
Abramowski, Luise 174, 225
Acaciu de Beroea 167
Acacius al Constantinopolului 254
Adalbertus Wurmloch, Preot 328
Aetius din Constantinopol, Arhid. 191, 193
Africa de Nord 93, 102
Agathon, Diacon 297
Alexandria Egiptului 93, 101-102, 192
Alexandria Egiptului, Sinodul local de la (362) 129, 146, 164
Alexandria Egiptului, Școala teologică din 96
Alexandru al Alexandriei, Sfântul 93, 98-100, 102, 111, 118-119, 303
Alexandru al Constantinopolului 302-303
Ambrozie al Milanului, Sfântul 34, 39, 61, 76, 103, 117, 149, 156, 164, 180, 239-240
Amfilohie de Iconium, Sfântul 167
Ammianus Marcellinus 132
Anastasis, capela (Constantinopol) 163
Anastasius I (împărat bizantin) 264-265, 282, 285
Ancira (Galatia, actual Ankara, Turcia) 94
Ancira, Sinodul local de la (358) 141
Ancoratus (Sfântul Epifanie al Salaminei) 46, 151, 171-172, 339
Andresen, C. 158
Andruțos, Hristu 32
Antichitate 21, 325
Antiohia pe Orontes (actual Siria) 94, 168, 225, 263, 339
Antiohia, Sinodul local de la (268) 126
Antiohia, Sinodul local de la (324) 99, 112, 114, 122, 128
Antiohia, Sinodul local de la (341) 133-136, 140, 210
Antiohia, Sinodul local de la (344) 138
Antiohia, Sinodul local/meletian de la (379) 174-176, 182-183, 223-227, 230
Apolinarie de Laodiceea Siriei 146, 154, 181, 208-209, 265, 299
Apologia I (Sfântul Iustin Martirul și Filosoful) 73-74, 272
Apostol (carte de cult) 285
Aquileea 86, 149
Aquileea, Sinodul local de la (381) 149, 165, 180
Arabia 99
Arad 18
Arie 93-94, 96-100, 116, 122, 128, 205, 265, 292-293, 303
Arles / Arelate 86
Arles / Arelate, Sinodul local din (314) 60, 93
Ascholios al Tesalonicului 163, 167-168
Asclepius de Gaza 132, 137
Asia Mică 82, 151, 228

Asteriu de Petra 146
Atanasie cel Mare, Sfântul (Episcop al Alexandriei Egiptului) 41, 45, 97, 101, 103, 112, 117-119, 128, 131-137, 142-143, 146-148, 164, 208, 303, 339
Athos, Sfântul Munte 291, 302
Augustin, Fericitul 12, 46, 61, 76, 234, 239
Avraam (patriarh biblic) 103, 295, 321

B

Badcock, F. J. 176
Banduri, Anselmo 299
Barberini graecus 336 (Euchologion bizantin) 273
Basiliskos (uzurpator bizantin) 252-253
Baukalis, biserica (Alexandria Egiptului) 96
Bârseanu, Andreiu 329
Benedict al VIII-lea (papă al Romei) 236
Betleem (Palestina) 301
Betleem, Biserica Naşterii din 300-301
Biblioteca Academiei Române 331
Birmingham, Universitatea din (Regatul Unit) 20
Biserica Ortodoxă / Biserica de Răsărit / Biserica Ortodoxă Răsăriteană / Biserica Bizantină (general) 20, 29-33, 38-39, 45, 47, 52, 117, 160, 198, 231, 237, 244-245, 253, 280, 297, 309
Biserica Romano-Catolică / Biserica Romei 35, 38, 228, 231, 236-237
Biserica Ortodoxă Română 242, 287
Biserica Rusă (Biserica Ortodoxă Rusă) 45
Biserica veche/primară 40, 70, 117
Bistrița 328
Bitinia 98
Braşov 325, 328
Breslau 24, 328
Bretanion, Sfântul (Episcop de Tomis) 317-318
Bria, Pr. Ion 33, 52
Briciu, Alexandru 17
Brightman, E. E. 84
București 18, 334
Bulgaria 136, 302
Burn, A. E. 113, 266

C

Calabria 104
Calcedon, Sinodul IV Ecumenic de la (451) 15, 29, 168, 175, 185, 190-191, 193-195-196, 208, 227, 230, 232, 234, 251-252, 254-255, 262-264, 266, 269-271, 281-285, 288, 291, 339
Calendarul Constantinopolitan (Menologhiul-Evangheliar) 280
Campenhausen, Hans Freiherr von 63, 115-116
Canonul Ortodoxiei (Diac. Ioan Ică Jr.) 22, 29
Capadocia 99, 167

Capelle, Dom B. 263
Carol cel Mare (împărat franc) 235
Carpenter, H. J. 59
Cartagina 86
Caspari, Carl Paul 25
Catehezele mistagogice (Sfântul Chiril de Ierusalim) 228, 256
Catehism (Johannes Honterus, Braşov, 1548) 327
Catehismul Marţian (tipărit de Alexandru Rosetti, 1924) 59, 331
Catehismul românesc (Filip Pictor / Moldoveanul, Sibiu 1544) 58, 199, 325
Catehismul Sturdzan (refăcut de B. P. Haşdeu, 1879, după manuscrisul Popii Grigorie din Măhaciu) 331
Ceaslov (carte de cult) 45, 245
Cecilian de Cartagina 103
Cernica, Mănăstirea (jud. Ilfov) 313
Cezareea lui Filip (Palestina) 11, 65
Cezareea Palestinei 87, 113-115, 127
Chifăr, Pr. Nicolae 114
Chiril al Alexandriei, Sfântul 167, 192
Chiril al Ierusalimului, Sfântul 57, 76, 116, 171, 205, 210-211, 218-219, 228-229, 239, 256, 304
Chrysopolis, bătălia de la (324) 93
Cilicia 99
Cinci cuvântări teologice (Sfântul Grigorie Teologul) 163-164, 214
Cincizecimea/Rusaliile 49, 64
Ciobotea, †Daniel (Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române) 17
Ciprian al Cartaginei, Sfântul 57, 59, 76, 79
Cipru 172
Cledoniu, preot 186
Clement (Romanul), Sfântul (Episcop al Romei) 73
Codex Canonum Ecclesiasticorum / Culegere de canoane (Sfântul Dionisie Exiguul) 232
Codex Veronensis LX 225
Codicele Coislin 223 287
Collins, Roger John Howard 40
Commentarius in symbolum apostolorum (Rufin de Aquileea) 79
Confessio Augustana 27
Constans, Flavius Iulius (împărat al Imperiului Roman de Apus) 136, 138-139
Constantin I cel Mare, Sfântul (împărat roman) 92-93, 98, 101-102, 108-109, 117-119, 122, 131-133, 166, 262, 287, 302
Constantin V Copronimul (împărat bizantin) 297
Constantinopol / capitala de pe Bosfor (actual Istanbul, Turcia) 12, 14, 27, 32, 150, 161, 163, 165-167, 169, 172, 177-179, 187-188, 192-193, 195, 205, 222, 226, 231, 235-236, 250-251, 255, 261, 265, 267, 272, 282, 289, 299-300
Constantinopol, Biserica din 250
Constantinopol, Sinodul II Ecumenic de la (381) 22, 81, 146,

149-151, 155, 159-161, 164-165, 168-170, 172-173, 176-177, 179-183, 185, 187-188, 190-193, 195-196, 200, 216, 219, 223-227, 229, 232, 245, 249-250, 256, 266, 269, 280-282, 285, 287, 290-291, 297, 304, 318, 337, 339, 341
Constantinopol, Sinodul V Ecumenic de la (553) 285, 288, 291
Constantinopol, Sinodul VI Ecumenic de la (680-681) 194, 234, 240, 286, 291, 296
Constantinopol, Sinodul local din (360) 141, 162
Constantinopol, Sinodul local din (536) 270, 281
Constantinopol, Sinodul local din (879-880) 29
Constantinopol, Sinodul local din (1341) 29
Constantinopol, Sinodul local din (1347) 29
Constantinopol, Sinodul local din (1351) 29
Constantinopol, Sinodul panortodox din (1643) 241
Constantius/Constanțiu (împărat al Imperiului Roman de Răsărit) 133, 136, 139, 146
Constituțiile Apostolice 67
Coresi, Diaconul 325, 328, 331, 341
Crăciun, I. 325
Credo (Jaroslav Pelikan) Crezul / Simbolul antiohian (Sfântul Ioan Casian) 150, 255, 319
Crezul/Simbolul Apostolic / Crezul Apostolilor (Symbolum Apostolorum) 11, 20, 22, 25, 27, 30, 32-34, 36, 38-40, 45-46, 67, 79, 154, 160, 326-327, 329, 342
Crezul/Simbolul Atanasian (Athanasianum – Quicumque vult) 27, 32-33, 40-41, 45-46, 62, 160, 342
Crezul/Simbolul Constantinopolitan (C) / Simbolul Constantinopolitan 16, 46-47, 58, 62, 64, 147, 155, 159, 172-174, 190-194, 201-202, 204-206, 208, 210-213, 215-220, 222-223, 225, 227-229, 231, 234-236, 239, 266, 268-269, 271-272, 291, 300, 305, 324, 330, 338, 343
Crezul din Cezareea Palestinei / Crezul lui Eusebiu de Cezareea (CAES) 114-115, 343
Crezul lui Teodor de Mopsuestia 150, 175, 198, 211, 218, 226, 239
Crezul / Simbolul Niceean / de la Niceea (N) / Simbolul celor 318 Sfinți Părinți 46, 57, 62, 79, 81-82, 85, 88, 90-91, 100-101, 103, 108, 113-114, 116, 119, 121, 125-126, 128, 131, 134, 137-139, 142-144, 147, 149-151, 154-157, 159-160, 163, 172-175, 178, 181, 184, 187-188, 190-191, 198-199, 201-202, 204, 206-208, 211,

216, 218, 220, 222, 225-227, 229-230, 249, 253, 266, 268-269, 271-272, 283, 288, 290, 293, 300, 305, 316, 324, 338-340, 343
Crezul Niceo-Constantinopolitan (N-C) / Simbolul Niceo-Constantinopolitan / Crezul Ortodox / Crezul Bisericii / Simbolul credinței 11-12, 16, 18-19, 21-22, 27-30, 32-33, 38-39, 45-46, 51-52, 56, 58, 62, 69-70, 81, 86-87, 90-92, 99, 135, 148-149, 158-162, 168-177, 179, 183, 185-190, 193-196, 199-201, 206, 213, 222, 225-226-227, 231, 233-234, 237-241, 243-244-247, 250-251, 253-255, 257, 259-264, 267-268, 270, 273-277, 279-280, 282, 284-285, 291-293, 295-296, 305, 309-310, 316, 318-319, 321, 324-332, 334, 337-344
Crezul proto-Romanum 80
Crezul Roman / Simbolul Roman (R) 34-38, 67, 81, 86-87, 217, 220, 222-223, 225, 227-228, 230, 319, 321
Crezul Roman-Apostolic / Apostolic-Roman 231, 240
Crezul Romano-Nicenum (cf. Luise Abramovski) 174, 226
Crezul/Simbolul Sfântului Chiril al Ierusalimului / Crezul de la Ierusalim (I) 28, 57, 116, 174, 205, 210-211, 218-219-220, 222, 225, 227-228, 230, 239, 340
Crezul/Simbolul Sfântului Epifanie al Salaminei 28, 209, 229
Crezul Sfântului Macarie Egipteanul 150
Crezul/Simbolul Sfântului Niceta de Remesiana 28, 319
Crezuri și mărturisiri de credință în Tradiția creștină (Jaroslav Pelikan, Valerie Hotchkiss) 26
Crimeea 104
Cronica (Ioan de Biclaro) 269-270
Cullmann, Oscar 69
Cuvânt împotriva arienilor (Sfântul Atanasie cel Mare) 97

D

Dalmația 149
Damasus (papă al Romei) 164, 180, 224, 249, 304
De decretis Nicaenae Sinodi / Despre hotărârile Sinodului de la Niceea(Sfântul Atanasie cel Mare) 101, 112, 128
Definiția de credință / Horos tis pisteos de la Calcedon, 451 193-194
De incarnatione Christi contra Nestorium (Sfântul Ioan Casian) 322
Delehaye, Hippolyte 289
Demofil al Constantinopolului 163
Demonstrația propovăduirii apostolice (Sfântul Irineu al Lyonului) 54
Denzinger, Heinrich 27

Dêr-Balizeh, Papirusul 82-83
Despre Duhul Sfânt contra pnevmatomahilor macedonieni (Sfântul Grigorie de Nyssa) 164
Despre prescripția ereticilor (Tertulian) 54
Despre Sfântul Duh (Sfântul Ambrozie al Milanului) 164
Despre Sfântul Duh (Sfântul Vasile cel Mare) 164, 215
De Symbolo (Sfântul Niceta de Remesiana) 319-320
De Vita Constantini (Eusebiu de Cezareea) 101, 109
De vita sua (Sfântul Grigorie Teologul) 173, 339
Diataxis (Filotei I Kokkinos) 274
Didahia celor 12 apostoli 73
Diodor de Tarsul Ciliciei 167, 171-172
Diogene de Cyzic 208
Dionisie al Alexandriei 76
Dionisie din Furna, Ierom. 302, 304-305, 307
Dionisie Exiguul, Sfântul 213, 231, 234, 318-319, 324, 341
Dix, Gregory 266
Dobrogea 317-318
Dorotei de Oxyrhyncos 167
†Dosoftei, Sfântul (Mitropolit al Moldovei) 332-333, 342
Dossetti, Giuseppe Luigi 120, 144, 196
Drecoll, Volker 175-176, 194
Dumnezăiasca Liturghie (Mitropolitul Dosoftei al Moldovei) 332, 334, 342

E

Efes, Sinodul III Ecumenic de la (431) 91, 192-193, 254, 265, 281-282, 284, 288, 291, 339
Egeria (pelerină spaniolă) 256-257
Egipt 101, 108, 146, 251, 254
Egiptul de Sus 83-84
Ekthesis – Sardica, 342 137-138
Ekthesis – Constantinopol, 381 196, 340
Eladie al Cezareei Capadociei 167
Elena, Sfânta Împărăteasă 193
Elesius de Cyzic 167
Enciclica către patriarhii răsăriteni (Sfântul Fotie cel Mare) 236
Epictet și Astion, Sfinții 105
Epifanie al Salaminei, Sfântul 46, 149, 151-152, 154, 164, 171, 173, 208, 211, 218, 342
Epistola I (Sfântul Clement Romanul) 73
Epistola 125 (Sfântul Vasile cel Mare) 249
Epistola sinodală din 382340
Epistolele (Sfântul Ignatie Teoforul) 73
Epistula Apostolorum 82
Ermineia tis zografikis technis / Erminia picturii bizantine (Ierom. Dionisie din Furna) 302, 304, 341
Erminia dumnezeiescului Simbol al credinței ortodoxe (Sfântul Simeon al Tesalonicului) 238
Etiopia 71
Eufimia, Sfânta 281

Eufimie, Sfântul (Patriarh al Constantinopolului) 285
Eunomiu de Cyzic 139, 265
Eusebiu de Cezareea Palestinei 84, 94, 98, 101, 103-106, 109-110, 112-113, 115, 117, 127, 130, 132, 248, 316
Eusebiu de Nicomidia 98, 103, 111, 117, 122, 132
Eusebiu de Vercelli 143, 146
Eustatios/Eustațiu (Episcop al Antiohiei) 94, 102, 111, 130-132, 303
Eutihie, Arhim. 283
Evagrie Scolasticul 251, 271
Evangelicus (Episcop al Tomisului) 105
Evloghie al Edessei (provincia Osroene) 167
Evul Mediu 34, 199
Expositio de divino templo (Sfântul Simeon al Tesalonicului) 275

F

Felmy, Karl Christian 260
Fenicia 99
Ferrara/Florența, Sinodul de la (1438-1439) 38, 236
Filip, Sfântul Apostol 71-72
Filip Pictor / Moldoveanul 325
Filipikos Bardanes (uzurpator bizantin) 296
Filipopolis (actual Bulgaria) 136
Filipopolis, Sinodul local de la (342) 165
Filogenius (Episcop al Antiohiei) 94
Filomenus 110
Filostorgius 110-111, 118
Firmilian al Cezareei Capadociei 76
Formula Concordiae 33
Fotie cel Mare, Sfântul (Patriarh al Constantinopolului) 236
Fotin de Sirmium 138, 140, 209
Fragmentum Veronese (palimpsest latin, sec. VIII) 77
Franța 234

G

Galia 37, 322, 327
Galileea 72
Gavriil, Sf. Arhanghel 209
Gelasiu/Ghelasie (Anonymus) de Cyzic 99, 105, 111, 316
Georgescu, Constantin 17
Gerber, Simon 174
Germania 234
Gerontius/Terentius/Terennius de Tomis 167-168, 318
Ghelasie de Cezareea Palestinei 167
Ghenadie Scholarios (Patriarh al Constantinopolului) 45
Gherman I, Sfântul (Patriarh al Constantinopolului) 277
Gordon, Octavian 17
Gothia 104
Göttingen 24
Grațian (împărat al Imperiului Roman de Apus) 165
Grigorie de Nazianz, Teologul (Episcop al Contantinopolului)

156, 163-169, 173, 185-190, 195, 214, 226, 297, 299, 304
Grigorie de Nyssa 156, 164, 167
Grigorie Palama, Sfântul 240

H

Hadrian (împărat roman) 193
Hahn, August 24-25
Hahn, Georg Ludwig 24
Hanssens, Johannes Michael 268
Harnack, Adolf von 104, 113, 186-187
Hautschild, Wolf-Dieter 161
Henotikon (Zenon) 254, 267
Henric al II-lea (împărat romano-german) 236
Henricus Valesius 263
Hermogene (Episcop al Cezareei Capadociei) 119
Heurtley, Charles Abel 25
Hippo 86
Hort, A. 113
Hort-Harnack, teoria 158, 170, 176, 191, 339
Hotchkiss, Valerie 26
Humbert, Cardinal 236
Hypatius din Bitinia 262

I

Iacov (patriarh biblic) 321
Iacov al Nisibei, Sfântul 303
Iacșa, Pr. Daniil 17
Iași, Sinodul panortodox de la (1642) 241
Ică jr., Diac. Ioan I. 17, 22, 29, 37, 63
Ieronim, Fericitul 141
Ierusalim 63, 87, 193
Ignatie Teoforul, Sfântul (Episcop al Antiohiei) 73, 95
Ilarie de Poitiers, Sfântul 103, 118-119, 143
Ileana a României, principesa (Maica Alexandra) 242
Iliric 149
Imperiul Bizantin / Bizanț 253, 274
Imperiul Carolingian 235-236
Imperiul Roman 88, 93, 123, 139, 142, 163, 165, 246, 318
Ioan, monah 235
Ioan al II-lea (Patriarh al Constantinopolului) 265, 270, 282-284
Ioan de Biclaro (abate spaniol) 268-272
Ioan de Efes 272
Ioan de Tella (actual Viranşehir, Turcia) 264-265
Ioan Casian, Sfântul 28, 150, 255, 318-319, 322, 324, 341
Ioan Gură de Aur, Sfântul (Episcop al Constantinopolului) 76, 323
Ipolit al Romei, Sfântul 34, 76, 79, 96
Irina Ateniana (împărătească bizantină) 286
Irineu de Lyon, Sfântul 53-54, 56, 76, 95-96
Isaac (patriarh biblic) 321
Istoria bisericească (Eusebiu de Cezareea) 101
Istoria bisericească (Evagrie Scolasticul) 251

Istoria bisericească (Ghelasie de Cyzic) 101
Istoria bisericească (Socrate) 101, 130
Istoria bisericească (Sozomen) 101, 317
Istoria bisericească (Teodor Lectorul) 262-263
Istoria bisericească (Teodoret de Cyr) 101
Italia 149, 234
Iulian Apostatul (împărat roman) 146
Iuliu al II-lea (papă al Romei) 35, 80, 138
Iustin I (împărat bizantin) 262, 272, 282
Iustin II (împărat bizantin) 268-269, 271-272
Iustin Martirul și Filosoful, Sfântul 73-76, 96, 272

Î

Împotriva / Contra ereziilor (Sfântul Irineu al Lyonului) 54, 95
Împotriva lui Praxeas (Tertulian) 54
Întrebare creștinească (Diaconul Coresi, Brașov, 1559) 58, 199, 213, 325, 328-329, 331
Învățătura de credință creștină ortodoxă 242

K

Kallinikos, monah achimit 262
Karmiris, Ioannis 28
Kelly, John Norman Davidson 36, 55, 62, 64, 69, 73-74, 83, 86, 100, 114, 126, 134, 207, 222, 228, 263, 266
Kinzig, Wolfram 17, 63, 75, 78, 246, 270
Kirillov, Mănăstirea (Novgorod, Rusia) 309
Kokkinos, Filotei I (Patriarh al Constantinopolului) 240
Krivoșein, †Vasili (Arhiepiscop rus de Bruxelles) 29
Kunze, Johannes 171, 250

L

Laodiceea, Sinodul local din (343) 57
Laurent, Vitalien 45
Lebedev, A. P. 176
Leon I cel Mare, Sfântul (papă al Romei) 285, 322
Leon al III-lea (papă al Romei) 235
Leonțiu de Cezareea Capadociei 103
Leu, †Grigorie (Botoșăneanul) 242
L'Huillier, Arhim. Pierre 242
Liber Concordiae / Cartea Concordiei 27, 30, 46
Liberius (papă al Romei) 143
Libia 101, 254
Liciniu (împărat al Imperiului Roman de Răsărit) 92-93, 98, 107
Lietzmann, H. 114
Liturghier (carte de cult) 334
Liturghier (Mitropolitul Ioan Mețianu, Sibiu, 1902) 333

Logos prosfonetikos 177
Lossky, Vladimir 242
Lot (nepotul patriarhului Avraam) 103, 295
Luca, Sfântul Evanghelist 301
Lyon, Sinodul de la (1274) 236

M

Macarie al Ierusalimului 103, 303
Macedonia, dioceza 168
Macedonie (Episcop de Constantinopol) 148, 263, 265
Macedonie al II-lea, Sfântul (Patriarh al Constantinopolului) 264, 285
Magnaura, Palatul (Constantinopol) 286
Magnentius (uzurpator roman) 139
Mansi, Joannes Dominicus 183
Manuel I Comnenul (împărat bizantin) 300
Manuscris H – Cod. 40 (Mănăstirea Sfânta Cruce, Ierusalim) 288
Marcel al Ancirei 35-36, 80, 103, 130-131, 133, 135-137, 143, 208, 217, 223, 228
Marcian de Lampsaca 167
Marcion 89
Marcu Eugenicul, Sfântul (Mitropolit al Efesului) 38
Marcus Comeensis/Tomeensis (presupus Episcop al Tomisului) 104
Marius Victorinus 60
Markschies, Christoph 63, 116, 129
Martin Luther 33, 325-326
Martyrium, biserica (Ierusalim) 257, 259
Matei, Sfântul Apostol și Evanghelist 72
Maxențiu (uzurpator roman) 92
Maxim Cinicul 165
Maxim Mărturisitorul, Sfântul 141, 271, 276, 279
Mărturisirea datată – Sirmium, 359 141
Mărturisirea de credință (Sfântul Grigorie Palama) 30
Mărturisirea Ortodoxă a credinței universale și apostolice a Bisericii Orientale (Sfântul Petru Movilă) 241
Melchisedec (rege al Salemului) 295
Meletie al Antiohiei 165-166, 169, 180, 188, 192, 223, 304
Men, Alexander 242
Mesoloras, Ioannis 27
Micul Catehism (Martin Luther) 325, 327
Migne, Jacques Paul 263
Mihail Cerularie (Patriarh al Constantinopolului) 236
Mihălcescu, †Irineu (Mitropolit al Moldovei) 28
Milano 86, 139
Milano, Edictul de la (313) 92
Milano, Sinodul local din (355) 143
Milano, Sinodul local din (390) 34

Million (Constantinopol) 297
Mistagogia (Sfântul Maxim Mărturisitorul) 276
Mistagogia Sfântul Duh (Sfântul Fotie cel Mare) 236
Molland, F. 171
Mommsen, Theodor 270
Mopsuestia 87
Morcellini, Antonio 281

N

Narcis de Neronia 94
Nectarie (Episcop al Constantinopolului) 166, 171, 179, 250
Nestorie (Episcop al Constantinopolului) 41, 254, 265, 283, 322
Niceea (provincia Bitinia, Asia Mică, actual Iznik, Turcia) 12, 14, 32, 57, 85, 94, 100, 105, 107-108-110, 113, 115-116, 135, 138, 140, 146, 148, 150, 156, 172, 178-180, 184, 186-187, 192, 206, 208, 232, 252, 267, 288, 294, 318, 343
Niceea, Sinodul I Ecumenic de la (325) 16, 45, 88, 90, 94, 99-102, 104, 122-123, 138, 160, 181, 196, 207, 229, 245, 248-249, 280, 282, 285, 287, 290-291, 302, 305, 316, 337, 340-341
Niceea, Sinodul VII Ecumenic de la (787) 286, 288-289, 291, 296, 341
Niceta de Remesiana, Sfântul 39, 240, 318-321, 341-342
Nichifor Calist 263
Nicodim Aghioritul, Sfântul 290
Nicolae al Mirei Liciei, Sfântul 103
Nicolae Cabasila, Sfântul 278
Nicomidia 94
Nikopole, Sinodul local de la (373) 196
Noul Testament 11, 16, 49-51, 63-66, 72, 157, 243, 337

O

Ohme, Heinz 179, 185
Omiliile catehetice (Teodor de Mopsuestia) 174
Omont, M. H. 297
Optatus de Milev 76
Ordo Romanus antiquus 255
Oriens, dioceza 168
Origen 76, 96
Orontes, râu (Siria, Antiohia) 133, 319
Ortiz de Urbina, I. 121, 126, 268
Ortodoxia (general) 27, 29, 52
Ortodoxia (revistă a Patriarhiei Române) 18
Osiu de Cordoba 93-94, 102-103, 111, 117-119, 131, 136, 138
Oslo 25
Oxford, Universitatea din 25

P

Pafnutie Egipteanul / Mărturisitorul (Episcop în Tebaida de Sus) 103, 107, 303
Palestina 98, 251

Panarion sau Împotriva tuturor ereziilor (Sfântul Epifanie de Salamina) 164
Papadopoulos, †Hrisostom/Hrysostomos (Arhiepiscop al Atenei) 176, 192
Papadopoulos, Stylianos 83
Paris, Biblioteca Națională din 297
Patmos 166
Paulin de Nolla 319
Pavel, Sfântul (Episcop al Neocezareei) 107, 303
Pavel, Sfântul Apostol 94, 322
Pavel de Samosata 96, 126
Părinții Apostolici 73, 95
Păun, Pr. Ionuț 17
Pelaghie de Cezareea Palestinei 167
Pelikan, Jaroslav 26, 68, 89, 156, 337
Pentapolis / Pentapole 101, 254
Penticostar (carte de cult) 290, 292
Petru, Sfântul Apostol 11, 49, 63, 65
Petru Fullo (Patriarh monofizit al Antiohiei) 263
Petru Mongos (Patriarh monofizit al Alexandriei Egiptului) 254
Petru Movilă, Sfântul (Mitropolit al Kievului) 241
Petrus Haller 325
Pons Milvius, bătălia de la (312) 92
Ponțiu Pilat 206, 223, 225, 333
Popescu, Emilian 104
Portaru, Marius 17
Praxeas 96
Protogen de Sardica 137-138
Psaltire (carte de cult) 45

R

Ravenna 86
Răműreanu, Pr. Ioan 104, 137, 183, 268, 271
Reccared, rege al vizigoților 235, 270
Recklinghausen, Muzeul de icoane din (Germania) 310, 313
Reformă 325
Remesiana 86
Riez 86
Rimini, Sinodul local de la (359) 141, 162, 165
Ritter, Adolf Martin 63, 70, 168, 173, 179, 182-183, 185, 188-189, 226, 339
Ritter-Kelly, teoria 159
Roma 35, 38, 73-74, 80, 131, 133, 174, 192, 225, 231-232, 236, 255
Roma, Sinodul local de la (313) 93
Roma, Sinodul local de la (380) 164
Rosetti, Alexandru 59, 331
Rufin de Aquileea 34, 61, 76, 79-80, 217, 240
Ruspe 86

S

Sabelie 96
Sacramentarium Gelasianum Vetus 78-79, 234

Salamina (Cipru) 87
Salaville, S. 288
Sankt Petersburg 310
Sardica (actual Sofia, Bulgaria) 136-137, 339
Sardica, Sinodul local de la (342) 135, 145, 165
Scarlat, Gina Luminița 23
Schisma antiohiană 224
Schisma din 1054 45
Schwartz, Eduard 159, 191
Sciția/Scythia Minor 105, 167, 316
Scrisoarea către episcopii africani (Sfântul Atanasie cel Mare) 112
Scrisoarea a II-a către preotul Cledoniu (Sfântul Grigorie Teologul) 190
Scrisori către Serapion de Thmuis (Sfântul Atanasie cel Mare) 148, 164
Secundus de Ptolemaida 122
Seleucia, Sinodul local de la (359) 141, 162, 165
Sesboüé, Bernard 123
Sever al Antiohiei 281, 284
Sfânta Cruce, Mănăstirea (Ierusalim) 288
Sfânta Evanghelie 245, 279, 285, 296, 299-302, 304, 313
Sfânta Irina, biserica (Constantinopol) 167
Sfânta Scriptură 16, 20, 26, 90, 123, 126, 128, 140, 142, 206, 214, 248, 257-258, 302, 321
Sfânta Sofia / Aghia Sophia / Marea Biserică din Constantinopol 255, 262-263, 268, 271, 282, 286, 288
Sfânta Tradiție 26, 33, 40, 300-302, 304
Sfântul Ioan Teologul, Mănăstirea (Patmos, Grecia) 289
Sfântul Sava, Mănăstirea (Ierusalim Palestina) 235, 289
Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române 17, 21, 242, 334
Sfinții Apostoli 34, 61, 82
Sfinții Apostoli, catedrala (Constantinopol) 167
Sfinții Părinți / Părinții Bisericii 12-14, 19, 25, 28-29, 102, 116, 125, 127, 142-143, 148, 186, 200, 228, 239, 244-245, 253-255, 265, 269, 280, 282-283, 285-286, 290-291, 294-295, 318, 335, 338, 340-342, 344
Shema Israel 68
Sibiu 199, 325
Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă a Universității „Lucian Blaga" din 29
Silvestru, Sfântul (papă al Romei) 104, 302, 304
Simbolica (Hristu Andruțos) 32
Simeon al Tesalonicului, Sfântul 238-239, 241, 275
Siria 73, 98-99, 251
Siricius (papă al Romei) 34
Sirmium (Iliric) 138-139, 339
Sirmium, Sinodul local de la (351) 140-141

Sirmium, Sinodul local de la (359) 141
Sirmium, Sinodul local de la (378) 149
Skarsaune, Oskar 119
Socrate Scolasticul 101, 130
Sozomen 101, 138
Spania 41, 235
Spiridon al Trimitundei, Sfântul 103
Staats, Reinhard 63, 69, 174, 196, 223, 225-228, 230, 250, 261
Stăniloae, Pr. Dumitru 207
Suedra (Pamfilia, Asia Mică, actual Turcia) 151, 171

T

Taft, Robert 263, 270, 272, 274, 278
Tarsul Ciliciei 171-172, 250
Tăbuș, Teodor 17
Teodosie I cel Mare (împărat al Imperiului Roman de Răsărit, apoi împărat roman) 161-163, 165-166, 168, 177, 189, 195, 299, 304, 318
Teodor de Mopsuestia 174, 211, 218, 225, 239
Teodor / Theodorus Lectorul 255, 261-263, 266-270
Teodoret de Cyr 101, 107, 111, 224, 248
Teodot Curelarul 96
Tertulian 53-54, 56, 59, 76, 95, 124
Tesalonic 163
Testamentum Domini 78
Tezaur al Ortodoxiei (†Irineu Mihălcescu) 28
Thalia (Arie) 100, 128
Theodot de Laodiceea 94
Theognis de Niceea 122
Theonas de Marmarica 122
Theophilus Gothiae (Episcop al Gothiei) 104
Timiadis, Emilianos 242
Timotei al Alexandriei, Sfântul 167, 304
Timotei al Constantinopolului 263-265, 268, 270-271, 282
Timotei Ailuros (Patriarh monofizit al Alexandriei Egiptului) 252
Tipiconul Marii Biserici din Constantinopol (sec. X) 286-288, 290
Toader, Pr. Ilie 17
Todoran, Pr. Isidor 22, 242
Toledo, Sinodul al III-lea local de la (589) 41, 235, 270
Toledo, Sinodul al VIII-lea local (653) 235
Tomis, Episcopia de (actual Constanța) 105, 316-317, 341
Tomis, Episcopia de 104
Tomul către antiohieni / Tomus ad Antiochenos(Sfântul Atanasie cel Mare, 362) 137, 147-148, 339
Tomus Damasi 175, 225-226
Topkapi, palatul (Istanbul) 167
Torino 86
Toulon 86

Traditio Apostolica / Tradiția Apostolică (posibil Sfântul Ipolit al Romei) 34-35, 53, 76, 78-79
Tübingen 226
Tudorie, Ionuț Alexandru 17
Turner, C. H. 88, 166
Turner, H. E. W. 107
Tyr, Sinodul local din (335) 132

U

Ulrich, Jörg 118
Ursaciu de Singidunum (actual Belgrad, Serbia) 140

V

Valens (împărat al Imperiului Roman de Răsărit) 162, 316-318
Valens de Mursa (actual Osiec, Croația) 140, 143
Vasile (Episcop de Ancira) 141
Vasile cel Mare, Sfântul (Arhiepiscop al Cezareei Capadociei) 48, 119, 148, 156, 164-165, 167, 214-215, 249
Vechiul Testament 71
Verona 78
Viața Sfântului Mucenic Ştefan cel Nou Mărturisitorul 297
Vincentius, Preot 104
Vinzent, Markus 20, 35, 63, 78, 228
Vitus, Preot 104
Vogel, Heinrich 242

W

Walch, Wilhelm Franz 24
Waterland, Daniel 46
Weischer, B. M. 172-173, 339
Westra, Liuwe H. 35-37, 63, 116

Z

Zenon (împărat bizantin) 251-253, 267, 285
Ziarul Lumina 17

Indice tematic

A

Absidă 259
Achimiți, călugări 261
Act martiric 71, 106-107
Adventus augusti 109
Aer, Sfântul 274-276
Altar 257, 273, 282, 300
Amvon 282-283
Anafora liturgică / euharistică 29, 49, 70, 260-261, 279
Anagnost (citeț) 262
Anatematism 100, 116, 119-122, 128-129, 135-136, 140, 145, 154, 172, 178-179, 181, 183, 185, 205, 208, 235, 339
Anatema / anatemizare 178, 196, 284
An liturgic 246
Anomianism / Anomeu 139, 184
Apoftegmă 49
Apolinarism / apolinarist 46, 151, 154-155, 164, 184-186, 208-209, 224
Apologie / apologet 64, 70-71, 80, 95
Apostolicitate 39
Arcană, disciplină 279
Argumenta e silentio 251
Arhetip 91, 100, 113, 115-118, 201, 204, 209, 220, 228-229, 338, 340
Arhiereu 171, 275
Arianism / Arian 100, 108, 113-114, 124-125, 131, 133-135, 137-140, 142-143, 147, 151, 156, 164, 185-186, 235, 293, 317-318
Aseitate 97

B

Baptismal, crez / simbol de credință 14, 24, 38, 85, 115, 124, 150, 152, 157, 159, 190, 198-199, 210, 220, 229, 239, 243, 251, 253, 255, 319, 323, 341-342
Baptismal, formular 102
Baptismală, catehează 54, 87
Binecuvântare mare 259
Biserica (general) 11, 16, 20-21, 25-26, 28, 31, 39, 46, 48, 57, 63, 68-69, 89-90, 106, 108, 110, 150, 156, 161, 215, 217, 219, 243-244, 246-247, 259, 264-265, 269, 278, 322-323, 331, 335, 338-339, 342
Botez, Sfântă Taină 38, 54, 57, 59-60, 64, 71-74, 77, 81, 152, 181, 219, 244, 246-250, 255, 258-260, 264, 267, 322, 326, 335-338

C

Calcedonian 262
Calendar 16, 245, 270, 280, 296, 338
Canon 178-179, 183-184, 196, 209, 232, 284
Canonul adevărului 48, 53-54
Catedrală 167
Catehează 14, 38, 44, 49, 250, 258
Catehism 58, 201, 326-327, 329, 335
Catehizare 256, 264
Catehumen / catehumenat 57, 60, 70-72, 82, 88, 199, 256-259, 267, 278-279, 335
Ceasul I 44

Cercetare simbolică/Symbolforschung 13
Cincizecime / Rusalii / Pogorârea Sfântului Duh 64, 246, 287
Comentariu 44, 49
Comuniune 249, 259
Consubstanțialitate 123
Cosmologie 238
Credenda 244
Crez / simbol de credință / symbolum (general) 16, 20, 26, 28-29, 31, 35, 41, 44, 48-49, 51, 56, 59-62, 66, 69, 71, 73, 75, 79-82, 84-86, 88, 121, 137, 178, 192, 252, 256, 258-259, 266-267, 270, 273, 280, 296, 309-310, 321, 336
Cristelniță 247
Cult 29, 39, 46, 64, 150, 156, 161, 198, 217, 243-244, 246, 294, 343

D

Damnatio 293
Daruri, Sfintele 261, 273
Declarativ, crez 61, 79, 81, 116, 243, 250
Decret sinodal 14, 105, 240
Deoființime 123, 147, 163, 189, 200, 216, 293
Diacon 77, 98, 103, 119
Dinamic, antitrinitarism 96, 139
Diptice 272, 285
Diteism 97
Dochetism 95, 154, 208
Dogmă 48, 89, 279, 288
Donatism / certa donatistă 93
Doxologie 19, 21, 215-216, 243, 291-294

E

Ebionism / ebionit 95
Eclesiologie 238
Ecumenic, sinod 28-29, 33, 39, 89, 264, 280
Ekthesis (expunere de credință) 57, 182-183, 185, 195-196, 340
Energiile necreate, dogmă 29, 240
Eparhie 41, 250
Episcop / episcopat 41, 57, 66, 77, 88, 94, 98-99, 102-103, 105, 109, 111, 119, 130-131, 135, 137, 140, 148, 165-168, 180, 188, 247, 250-251, 256-258, 264, 268, 284, 318
Epistolă 71, 113
Erezie / eretic 21, 44, 47, 54, 56, 60, 135, 149, 155, 178, 182-184, 196, 198, 252, 293
Ereziolog 208
Erminie 241, 310
Eshatologie 238
Ethos 28, 245
Eudoxianism / eudoxian 184
Euharistie, Sfântă Taină 326
Eunomianism / eunomian 184
Eusebian, teolog 146, 156
Exeget / exegeză 49, 239
Exorcism 77, 250, 259

F

Fides 61
Ființă / ousia / substantia 44, 126, 129-130, 135, 140, 142, 146, 156, 181, 205, 216, 339
Filioque 32-33, 46

Florii / Intrarea Domnului în Ierusalim 259
Fotinianism / fotinian 184
Fotizomen 257-259

G

Gnostic / gnosticism 89, 95
Gnostic-maniheic, dualism 207

H

Har 240
Hermeneutica 14-15
Homologhia (formulă de credință) 11, 16, 48-52
Horos dogmatic 128, 147, 179
Hristologie 244, 247, 323

I

Icoană 245, 296, 305, 309, 313, 343
Iconografie 245, 295-296
Iconomie 206
Iconostas 300
Idolatrie 150,157
Ierarh 94, 299, 304
Imanentă, Treime 200
Imn 49, 71, 94, 244, 292, 294
Imnografie 16, 29, 300, 338, 341
Interrogationes de fide 75-76
Interogativ, crez / simbol 55, 74, 76, 78-79, 81, 116, 243, 250, 342
Ipostas / subsistentia / hypostasis 121, 129-130, 135, 145-147, 154, 156, 181, 204-205, 339
Istorico-critică, metoda 15, 230
Iudaism 66, 89

Î

Înălțare 51, 246
Întrupare 44, 50, 83, 128-129, 154, 200, 206, 208-209, 246, 296, 342
Înviere 44, 50, 128, 200, 206, 246, 248, 276
Învierea de Apoi 219

K

Kerygma 48-49, 55, 68, 75, 279

L

Lapsi 108
Laude 292
Laude bisericești 245
Lepădări 77
Lex credendi 70, 161, 243-244, 291, 337
Lex orandi 70, 161, 243-244, 291, 337
Liturghie, Sfânta / Dumnezeiasca 16, 21, 67, 70, 150, 156, 199, 235, 245, 258, 262, 266-267, 270, 276-280, 284-285, 309, 335-336, 338, 340, 343
Logos 89, 97-100, 124-125, 154, 164, 208-209, 217
Luteranism 27, 46

M

Manuscris 270, 274-275, 289
Marcelianism / marcelian 184
Martiriu / martir 64, 106, 108, 248, 338
Masă, Sfânta 273

Mărturisire de credință / confessio 11, 40, 51-52, 61, 66, 72, 88, 99-100, 105, 137, 243-244, 248, 300, 343
Mărturisitor 108, 338
Meletiană, schisma /meletian 102, 108
Miezonoptică 245
Minte 154
Modalism / Modalist, antitrinitarism 96
Modus vivendi 337
Monadă 97
Monarhie 135
Monofizitism / monofizit 252, 263, 272
Monoteism 68, 89
Montanism 89

N

Necalcedonian 262
Neomartir 247
Neoplatonism 97
Novațiană, schisma / novațian 102, 108

O

Obednița 245
Omiană, credință 141, 162
Omilie 49, 279
Omnipotentem (atotputernic) 330
Omoioousios / de o ființă asemănătoare 140-141
Omoousios / Deoființă / consubstantialis 13, 113-114, 117, 123, 126-127, 134, 140-141, 145, 148, 150, 156-157, 184, 187, 189-190, 205, 235, 238, 291, 331, 338, 342
Omotimie 187, 189, 216, 291
Ortodoxie 21, 27, 29, 52, 69, 88, 127, 144, 163, 278, 318, 341

P

Palimpsest 77-78
Panihida 288
Papă 27
Pauline, epistole 238
Paremie 292, 294
Paști, Sfintele 108, 258-259
Patimile / Pătimirile 200, 310
Patriarh 241
Pavecernița mare 245
Pavecernița mică 245
Păgânism 66, 89
Pedobaptism 259
Persecuție / persecutor 14, 70, 92, 106, 123, 248
Persoană 35
Pnevmatologie 238, 244
Pnevmatomahism / Pnevmatomah / Macedonianism 46, 147-148, 151, 164-165, 169, 173, 184-185, 189, 195, 212, 214-216, 229
Postbaptismală / mistagogică, catheză 71, 81
Post Mare 256-257
Prebaptismală, catheză 71, 81-82, 152, 256
Predică 49, 64, 70-71
Preot / preoție 41, 98-99, 103, 119, 274-275, 278-279, 282, 327
Privat, simbol 25
Proroc 234, 331

Proscomidie 273
Purcedere 45-46, 155, 199, 231, 234, 331, 342

R

Răstignire 223
Redditio symboli 60, 82, 152, 255, 259-260, 335
Regula credinței / Regula fidei 16, 20, 24, 48, 53-55, 61, 67, 83, 115-116
Revelație 49, 157, 296

S

Sabelianism / sabelian 126, 135, 145, 181, 184-185, 205
Săptămâna Mare 257-258
Semiarianism / seminarian 184
Simbol de credință 13
Sinaxar 286-287, 290, 292
Sinaxă 244, 260, 263, 270-271, 276, 278, 288
Sinod 66, 149, 162, 244, 294
Sinodal, crez 190, 198, 210
Sinodicon 179
Soteriologie 238
Stihiră 292
Subordinațianism / Subordinațianistă, teologie 85, 96, 113, 130, 134, 156, 215
Suflet animal 154
Suflet rațional 154

T

Taborică, lumină 240
Taine, Sfintele 321
Textus receptus 36, 79, 327
Tipic liturgic 44
Tomos 154, 177, 180, 182-183, 196, 209, 224-225, 227
Traditio symboli 60, 152, 255, 258, 260
Trihotomism 169
Trinitară, dogmă 95
Trinitară, terminologie 182-183
Triteism 147
Tropar 244
Trup 154

U

Unigenitum 233
Urmodell – model originar al Crezului 67

V

Vicennalia 109, 122
Vinerea Mare 256, 264
Vizigot 235, 270
Vohod 284

TIPOGRAFIA CĂRȚILOR BISERICEȘTI
Intr. Miron Cristea nr. 6, sector 4, București, 040162
Telefon: 021.406.71.93; 406.71.94; Fax: 021.300.05.53
www.editurapatriarhiei.ro
editura@patriarhia.ro